MIRCEA ELIADE

ARTA

DE A MURI



Eiție îngrijită, selecție de texte și note

de

MAGDA URSACHE și PETRU URSACHE

Prefață de PETRU URSACHE

Editura Moldova
Iași-1993

Coperta: *Mihail-Âlexandru Popa*

MIRCEA ELIADE

»e A



ISBN: 973-9146-06-6

PREGĂTIREA PENTRU MOARTE

Poate cea mai şocantă victorie, tragică neapărat, a gândirii secolului nostru este aceea că a anulat moartea. Nu interesează instrumentalul tehnic pus în aplicare, dependent în orice caz de scientismul curent, dar finalul glorios, golit şi totodată încărcat de sensuri dramatice, astăzi îl cunoaştem şi-l simţim cu toţii: moartea nu mai există, mai precis şi-a schimbat chipul şi se numeşte Neant. Omul vine din Neant şi, după o clipă confuză de respiro, reintră în Neant, deci se află înjre două neanturi, sau câte? Desluşim aici situaţia dramatică şi bărbătească, dilematică oricum, a modernului care şi-a asumat răspunderea de a privi deschis golul căscat în imediata lui apropiere, ce face ridicolă ideea de perspectivă şi plasează sub accent existenţial orice năzuinţă.

Cunoscându-se istoria umanităţii, ne-am aştepta la o repetiţie, ca în cazul morţii, şi anume la anularea teoretică a Neantului, la construirea unei noi mitologii pe terenul acestei realităţi insolite. Nici gând de aşa ceva. Omul nu încetează să se bucure de această colosală descoperire autodistrugătoare şi să aducă noi argumente, clare, imbatabile, privind atotputernicia Neantului. Mai mult decît atât, el pare că se simte bine şi chiar antrenat în acest paradox: negativitatea neantului exercită o puternică funcţie stimulativă asupra vieţii individului. Existenţa nu are prefixe, ea este doar sufixată, cu alte cuvinte, cunoaşte un terminus imutabil şi dur, vizând individul ca accident al speciei. De unde recursul la morală: trăieşte-ţi clipa ce ţi-a fost dată, cât mai intens, cât mai frenetic posibil. Neantul *cste* strigă străluminat de o rază, de data aceasta funestă, Noul Toma. Trebuie să ne obişnuim din ce în ce mai mult cu moartea rutieră şi cu ideea că vom deveni gunoaie. Este o variantă a "pregătirii pentru moarte", despre care a vorbit Mircea Eliade în repetate rânduri, pe urmele unei tradiţii milenare.

1. Moartea învinsă

Omul culturilor tradiţionale sau ne-alfabete nu a anulat moartea, ci **a** ucis-o. Este **un tratament total diferit** de **cel al modernului: analfabetul a acceptat prezenţa morţii şi şi-a propus să-i cunoască realitatea specifică, inventând în acest sens ritualuri de iniţiere şi**

concepte teoretice proprii. Acestea reprezintă pe de o parte forme simbolice ale morții biologice, pe de alta lecții practice de psihologie individuală sau colectivă. Din nou ne situăm într-o lume a paradoxului căci "a ucide moartea" presupune un transfer de realități şi de sensuri. Nu *moartea* este ucisă, în accepțiunea literală a cuvântului, ci *frica* de ea. "A te teme de moarte, avertizează o sentință latină, e mai crud decât a muri". Atâta își propune ritualul inițierii: să-1 elibereze pe individ (şi prin el întreaga specie) de frica morții. Nici pe departe nu poate fi vorba de eludare ori de substituire terminologică. Realitatea morții este recunoscută în toată grozăvia şi iminența ei, însă experiența ritualistică - dublată de o meditație coerentă - îi dezvăluie limitele, insondabile pe altă calc, fiind convertită benefic în planul spiritualității.

Tot o sentință străveche, pe care o găsim în dialogul *Phaedon* de Platon, postulează următorul adevăr funerar: "Cei care sunt într-adevăr filosofi se deprind (cu gândul) morții şi aceasta îi înspăimântă mai puțin decât pe ceilalți oameni". Se spune adesea că grecilor le era frică de moarte şi de orice suferință. Se pare că aşa stau lucrurile. întreaga literatură de la Homer la Euripide poate fi luată ca mărturie. Dar să nu tragem de aici concluzii pripite. Mitologic vorbind, pentru că ne aflăm în acest spațiu specific de gândire, trebuie pusă întrebarea elementară: la care greci ne referim? La cei simbolizați prin Apollo ori la cei ai lui Dionysos? Culturile tradiționale nu sunt liniare, uniforme şi monotone, cUm apar în unele exegeze contemporane simplificatoare. Ele funcționează după principiul unității în varietate. Există o serie întreagă de mecanisme specializate, numite de şcoala sociologică a lui Dimitrie Guşti "unități sociale", care reglementează şi dinamizează întreaga activitate culturală, la nivelul etnicului şi al tradiției. Fraza lui Platon, din *Phaedon,* limitează doar un segment de gândire. Ea se referă la grecii apollinieni, mai precis homerieni şi socratici, nu şi la substratul freatic de tip mistere. In realitate, linia Homer- Socrate ni se pare perfect cursivă sub aspectul fenomenologiei morții în spiritualitatea greacă. Vom da un singur exemplu. El se referă la vestitul pasaj din *Iliada* privind țipătul de spaimă al Afroditei, lovită de Tidid Diomede: 'Prinse pe loc după asta să picure sângele zânei,/ Sucul ce curge în vinele zeilor, pentru că zeii/ Nu beau vin negru, nu gustă bucate şi pane, de-aceea/ Fără de sânge sunt ei şi nemuritori. De durere/ Țip-Afrodita vârtos...". Acest pasaj este utilizat adesea ca argument pentru umanizarea şi desacralizarea intenționată, calculată a Olimpului. Este opera poețiîor şi a filosofilor, susține Mircea Eliade, care au restructurat vechea gândire tradițională, de aceea arhiva mitologică de la Hesiod şi Homer încoace nu ar inspira suficientă încredere din punctul de vedere al autenticității.

Literaturizarea mirului e o speculație plauzibilă şi demnă de interes etico-estetic, dar nu trebuie dusă prea departe. Pasajul citat nu poate fi receptat numai în latura lui strict literală. El cuprinde unele înscrisuri care, odată decriptate, ne-o arată pe Afrodita într-o cu totul altă lumină, umană dar şi divină totodată, în perfectă concordanță cu sacralitatea mitică. Jelania nu-i diminuează şi nici nu-i alterează calitatea unică de ființă suprafirească. Din rana Afroditei curge "suc" şi nu sânge. Relatarea lui Homer este aici foarte exactă şi poate fi confirmată de orice mare şi autentică tradiție mitologică. Nemuritorii se deosebesc în mod calitativ de muritori, printre altele prin alimentație, de unde urmează că şi suferința, viața, moartea diferă tot calitativ într-o parte şi în alta. Accidentul suferit de Afrodita are o desfăşurare liturgică, în sensul că vătămarea nu se produce în materie, ci în substanță, în simbol şi nu în trup, în "suc"şi nu în sânge. Săgeata lui Diomede este transcendentă şi doar glasul lui Homer ne procură plăcerea de a auzi țipătul olimpian. Jelania divină este confirmarea că suferința şi chiar moartea, luând chipul destinului, îi supune pe oameni şi pe zei deopotrivă, asemenea lui Eros, cel din *Theogonia* lui Hesiod. Diferă, prin ierahizare, gradul de periclitate. Platon ştia de dubla înfățişare a zeului, una ascunsă muritorilor, alta văzută şi auzită grație logosului homerian. El însuşi a tratat tema plurisemantismului în dialogul *Cratylos,* unde a arătat că nemuritorii sau anumite pasaje cosmice au denumiri şi înfățişări plurale: pentru înțelesul oiimpienilor, pentru oameni.

Accidentul Afrodita din *Iliada* trebuie să-1 fi încântat pe filosof, cu toate rezervele sale bine cunoscute față de Homer. Căci poetul a pus accentul pe latura "umană" a zeiței. Temutul Diomede, cel înfierbântat de victorie şi plin de orgoliu bărbătesc, o înfruntă astfel în continuare: "Lasă războiul, tu, fiic-a lui Zeus, şi du-te. Ori poate/ Nu ți-e destul că ademeni femeile slabe din fire?/ Dacă mai umbli pe-aici, ia seama să n-ajungi să tremuri/. Chiar de departe auzind că-i vifor de cruntă bătaie" (v, 340 -344). Afrodita este trimisă la cratiță. O asemenea caricaturizare pare ciudată, dar nu şocantă pentru grecul conservator al epocii arhaice, nu şi pentru Platon, convins că războiul, suferința şi moartea sunt experiențe grave, necesitând răspundere şi competență filosofică, aşa cum se exprimă şi în sentința citată din dialogul *Phaedon.*

Dar autorul făcea aici o distincție forțată, neconcludentă, de pe poziția unui elitism specific sieşi. Părerea sa că numai filosoful ar fi apt, prin reflexivitate, să întâmpine moartea ni se pare restrictivă. Nici nu este sigur acest lucru. Moartea poate fi experimentată pe cale reflexivă, dovadă silogismul: **"Toți** oamenii sunt muritori, Socrate este om, deci Socrate este muritor". Dar această judecată se constituie în termenii cunoaşterii ca o constatare şi nu poate rezojva o situație conflictuală: *frica de moarte.* Cel mult îi relevă individului iminența unei realități dramatice.

Mai profitabilă ni se pare cealaltă cale de experiere, inițierea ritualică, despre care credem că Platon nu avea cunoştință. Sau îşi lua

libertatea s-o disprețuiască, așa cum se întâmplă și astăzi în anumite cercuri existențialiste moderne. Când Platon lua partea filosofilor, el putea să continue comentariul în felul următor: *numai proștii se tem de moarte.* Dar prin această propoziție nu am făcut altceva decât să transcriem un proverb binecunoscut. A gândit și analfabetul în spiritul lui Platon? Nu, la mijloc este o confuzie de termeni care poate fi ușor lămurită: autorul lui *Phaedon* înțelege prin *prost* orice ne-filosof; pentru omul din mediul culturilor ne-alfabete înseamnă orice neinițiat. Astfel, ambii *se pot* înțelege în problema cunoașterii morții, nu și a experimentării ei. Nu înseamnă, deci, că experimentarea de tip reflexiv urmează a fi nesocotită; din contra, ea a și fost valorificată de un gânditor modern, foarte riguros, Kierkegaard, în studiile sale despre angoasă, și mult înaintea sa, de mitul tradițional ca și de paremiologia populară.

Calea inițiatică pe care Mircea Eliade o identifică în toate structurile riturilor de trecere și care reprezintă invariabil o formă de moarte simbolică este un tip de experiere sensibilă. Ea arc forța de a demonta imensul mecanism psihologic al fricii. Moartea și frica apasă deopotrivă conștiința fiecăruia, fie analfabet, fie savant, tocmai de aceea nu trebuie să le raportăm forțat numai la anumite segmente ale grupului social. în cetatea ideală^ numărul filosofilor era considerat limitat, elitist și reprezentativ; în comunitatea arhaică, nealfabetă, cel al "proștilor", adică al neinițiaților, era în mod real foarte restrâns (aceștia treceau drept excepții) și nereprezentativ. într-o parte, moartea era resimțită ca un accident individual și dramatic, în cealaltă, era considerata un proces necesar și înnoitor, în care se afla angajată întreaga colectivitate. Poate fi invocată aici, prin comparație, calitatea experienței tragice? Firește, există riscul să nu vedem pădurea din cauza copacilor.

Frica poate fi atenuată în maniera platoniană a reflexivității, sau anulată pe calea experimentării inițiatice. însă moartea rămâne neclintită. Există și în cazul morții două căi de abordare: una elitistă, tot mai întinsă în mediile culturale curente; în acest caz moartea apare ca un prag absolut omologabil cu neantul, existența individului, indiferent dacă reprezintă sau nu o valoare, se limitează la propria schiță biografică, spațiul socio-cosmic echivalează cu o tabelă de șah, iar istoria cu o serie de date cronologice. Un exemplu ilustrativ: războiul din Coreea, războiul din Vietnam, războiul din Golf, războiul din Iugoslavia și seria poate (va) continua într-un mod absolut previzibil. Sau: invazia din Ungaria, invazia din Cehoslovacia, invazia din Afganistan, invazia din Transnistria... Și tot așa: conferința de pace de la Geneva, conferința de pace de la Tel-Aviv, conferința de pace de la Helsinki, și multe alte ialte și malte. Intr-un cuvânt, istorie contemporană, "eroică" și violentă.

în al doilea rând, moartea este privită ca o existență continuă, concretă și iluzorie: biografia individului, delimitată firesc prin date

• calendaristice, se află integrată într-o succesiune de segmente existențiale. Cu alte cuvinte, moartea și viața apar împreună, iar existența luată în sine capătă dimensiuni cosmice. Această existență cosmicizată (și moarte integrată) i se relevă individului prin riturile de inițiere și de cunoaștere. Ritualul, în latura lui executorie, reprezintă o diagramă a labirintului. Străbătându-1, după încercări grele și experiențe psihice tensionate, neofitul poate spune asemenea lui Ștefan din *Noaptea de sânziene:* "Știi că am ieșit din labirint?" Cu alte cuvinte: "Știi că am învins frica de moarte și, totodată, moartea însăși?"

Să reținem deocamdată un aspect teoretic privind "victoria" asupra morții: *frica* învinsă găsește mereu puteri lăuntrice de refacere. Există o continuă alternanță, în spiritele alese, de momente în care frica revine cu violență, și altele eliberate, relaxate, senine. Găsim confirmări, în această privință, chiar în scrierile memorialistice ale lui Mircea Eliade: încă din copilărie, ni se spune în *Memorii I,* cunoștea adevărate crize "de melancolie și de tristețe, pe care le punea pe seama "descendenței moldave"; mai târziu, în *Fragments d'un Journal,* asemenea momente tensionate erau descrise succint și comentate din, perspectivă thanatică. încredințarea acestor experiențe paginii albe însemna pentru dânsul veritabile cure psihanalitice." Citabilă este îndeosebi perioada conferințelor de la Ascona; participanții, în frunte cu .lung (și Eliade nu a făcut excepție) aveau obiceiul să nareze propriile vise, ca apoi să le comenteze, în întâlnirile amicale.

Alternanța *criză* (= frică) - *eliberare* (= acalmie) este benefică și creatoare în plan spiritual. Mecanismul "alternării", necesar în societățile echilibrate, tradiționale ori moderne, fortifică Dacă frica (și moartea) ar fi iremediabil învinsă, fără posibilitate de "întoarcere", ar apărea riscul lenevirii eului. Dar frica (și moartea) este învinsă temporar în segmentul biografic al existenței și definitiv în perspectiva postumității. E un eroism ce ține de domeniul teologiei morale. Cum spune Soeren Kierkegaard, fie și o clipă conștientizată de înălțare (deci de izbândă asupra morții) și este suficient pentru redresarea esențială a ființei, pentru transformarea individului într-un reprezentant al speciei. Clipa devine eternitate sau echivalează, prin calitate, cu aceasta. Sustrasă timpului profan, ea capătă aura sacral ității, iar ființa *se* îndumnezeiește. Acesta este și sensul filosofico-inițiatic al "pregătirii pentru moarte": îndumnezeirea omului, adică salvarea lui de condiția umilitoare a unei existențe precare. Căci frica este pecetea omului slab, a *limitei* despre care vorbește Gabriel Liiceanu.

Ceea ce îl deosebește pe omul modern de reprezentantul culturilor ne-alfabete este modul de valorizare a fricii existențiale.

Pentru primul *frica* reprezintă limita absolută, Neantul; pentru celălalt înseamnă un prag peste care se poate trece prin asumarea gravității momentului critic de trecere. Nu contează prea mult dacă în fața morții ai conștiința golului absolut ori iluzia post-existenței, ci valoarea emoțională, experimentată a clipei din "urmă". După mod»'"

cum este întâmpinată aceasta, cu frică ori cu împăcare, poate fi dedusă umilirea sau salvarea ideii de umanitate.

2. O viață și cu a morții două

Este una dintre rarisimele formule paremiologice pe tema morții integratoare. S-a născut în mintea unui țăran din Carpați, cum ar spune Vasile Alecsandri, și cu mare greutate s-ar putea găsi una asemănătoare în alte culturi de lungă tradiție. Comparată cu propoziția lui Platon, sentința românească, oricât de îndrăzneață ar părea afirmația noastră, se dovedește a fi mai complexă, pentru că are avantajul unei duble serii de experiențe: inițiatică și meditativă. Nu trebuie să invocăm numai practica ritualistică, școlirea severă a neofitului, pentru a cunoaște concepția despre viață și moarte a țăranului român. Este o modalitate de abordare care trebuie neapărat depășită. Ea asigură cel mult înțelegerea credințelor și ideilor religioase la care s-a limitat, din păcate, cercetarea de până acuma, și chiar însuși Mircea Eliade. Autorul *Tratatului de istorie a religiilor* face prea des apel la mistere, la mitul vegetației și al alegoriei bobului de grâu pentru a delimita gândirea pre-alfabetă de cea savantă. Omul tradiției nu este un simplu practician, iar "școlirea" are urmări și sensuri mult mai profunde decât se arată la prima vedere. Sistemul de semne și de gesturi care constituie limbajul prim și osatura oricărui ritual are un caracter strict introductiv- și, prin repetare, duce la certitudine. Neofitului i se propune un scenariu elaborat după date prestabilite. El ia cunoștință directă de existența miei realități terifiante pe care o experimentează direct, pe viu. Aceasta este doar un prim stadiu al cunoașterii, bazat pe experiență, este adevărat, pe empirie, o empirie dirijată de rit și de mister, deci sustrasă comportamentului cotidian și nesemnificativ. Dar "școlirea" continuă și, la drept vorbind, nu încetează niciodată pe traiectul biografic al individului. De data aceasta, scenariul nu mai este elaborat cu intenție. Atâta cât există, el își are rațiunea de a fi în mediul socio-cosmic al individului, urmând să fie experimentat cu același interes, atât afectiv, dar mai ales meditativ. Așa se desfășoară biografia nerituală, adică viața concretă a oricărui membru al tradiției culturale. Scenariul inițiatic este stabil și unic datorită caracterului invariant al ritualului; biografiile (ca scenarii laice) se află în raport de asemănare, indiferent de diversitatea membrilor grupului (diversitate, în fond, aparentă), întrucât mediul socio-cosmic limitează libertățile de comportare. Există, totuși, suficient spațiu de mișcare spirituală, astfel încât să se poată regândi permanent și pune de acord datele furnizate de cele două tipuri de scenarii. Experiența afectivă dobândită prin implicarea ritualistică și prin participarea la viața imediată capătă, încet dar sigur, suportul judecății logice și al meditației. Biografia "unuia", cum ar spune Titu Maiorescu, devine, datorită "asemănării" și corelării, model pentru toți. Ea se transpune într-o frază abstractă, sub forma sentinței general valabile, reprezentând sinteza celor două tipuri de experiențe, din mediul tradiției: inițiatică și reflexivă.

întreaga existență, în structurile ei cele mai caracteristice, vtață-moarte, este teoretizată prin sentințe și proverbe. în problema morții, ele reprezintă un interes științific cel puțin e"gal cu riturile de inițiere, și nici o cercetare care se respectă nu are dreptul să le mai ocolească de acum înainte. Problema problemelor ni se pare alta: posibila competitivitate a acestor eșantioane de gândire cu formele savante, atât în finețea speculațiilor cât și în deschiderea orizontică. Dacă tot am invocat o frază din *Phaedon,* să reținem, prin comparație, doar două aspecte: a) există în oralitate multe alte formule paremiologice, ^ asemenea celei în discuție, "o viață și cu moartea două", construite aforistic și exprimând adevăruri universale absolut incontestabile sub raport filosofic; b) asemenea sentințe pun în evidență o adevărată artă a paradoxului, în sensul că forțează unificarea unor realități aparent incompatibile, în spiritul etern al coincidenței contrariilor, de tipul viață/moarte. Aici se subînțelege efortul intelectual ingenios și de maximă intensitate, căruia, adesea, i se pot găsi corespondențe în gândirea savantă.

Sintagma filosofică "o viață și cu moartea două" înfățișează o topică existențială. Moartea și Viața nu sunt fragmente, ci realitate unică, un tot existențial. Cum se vede, intenția paremiologului a fost integratoare. Existența nu are sens dacă este privită fragmentar, viața pe de o parte, moartea pe de alta. într-un fel, ele se delimitează reciproc, ceea ce s-a dovedit și pe cale științifici Găsim, într-o colecție românească de proverbe: "Ziua și Noaptea/ îmi roagă moartea". Sau, mai explicit din.punct de vedere medical, într-o cugetare latină: '*Noi murim în fiecare zi, căci în fiecare zi (ni) se ia o parte a vieții; chiar când creștem, viața descrește". Ultima propoziție amintește de cunoscuta experiență medicală: încă din. faza uterină moartea a decis asupra vieții.

De regulă, viața și moartea sunt experiențe amestecate, indistincte. Nici măcar nu se află, potrivit gândirii tradiționale, în succesiune matematică. Dacă se folosesc termeni ca pre-existență, post-existență, etc, trebuie să recunoaștem acestora o funcție mai mult sau mai puțin tehnică. Acest aspect convențional pare să-1 sugereze și proverbul românesc: "Moartea și viața sunt în puterea limbii". Sau numai atât oare? în orice caz, se deschide, în mod neașteptat, un capitol modern, în fapt milenar, al semioticii semnului lingvistic.

3. Moartea plurală

Din *Pancatantra,* marele indianist şi clasicolog Th. Simenschy a selectat, pentru *Dicţionarul* său *de înţelepciune,* următoarea cugetare: "Sunt cinci feluri de morţi vii: cel sărac, cel bolnav, cel prost, cel pribeag şi cel care veşnic slujeşte". Aspectul literal al acestei tipologii poate să deruteze, întrucât duce la confuzie sau la simplificare. De aceea interpretarea trebuie condusă pe alte planuri: simbolic, moral, religios, fie că vrem să valorificăm fraza de pe poziţia indianismului, fie din perspectiva teologiei creştine. Nici una din cele două religii nu echivalează *sărăcia,* spre exemplu, nici cu extincţia corporală, nici cu cea simbolică. Dacă nu mai privim lucrurile sub aspect literal şi deci material, cuvintele îşi inversează sensurile şi intrăm din nou în lumea paradoxurilor: viaţa bogatului înseamnă moartea iremediabilă a sufletului, pe când existenţa săracului este nesfârşită şi în permanentă îmbogăţire spirituală. Modelul biblic îl reprezintă legenda lui Iov din *Vechiul Testament* şi *Fericirea* a treia: ("Fericiţi cei săraci cu duhul...") din *Noul Testament* Nu trebuie *să se înţeleagă din textul *Fericirii* sărăcie sufletească, potrivit înţelesului literal ori datorită unei deformări orale, desacralizatoare:"sărac cu duhul" = prost. Mai corect ar fi să se spună "sărac întru Duh". Prin schimbarea prepoziţiei se restaurează valoarea semantică a Fericirii. Credinciosul se simte sărac faţă de bogăţia infinită a harului divin şi, asemenea unui cerşetor, se roagă necontenit ca Sfântul Duh să se reverse asupra lui, dăruindu-1 şi întărindu-1. Adevărata fericire stă în dorinţa vie de împlinire a îmbogăţirii sufleteşti. Răsplata se află indicată cu precizie în finalul *Fericirii :* "...căci aceia vor moşteni împărăţia cerurilor", deci vor deveni nemuritori.

Iar nemurirea, ca aspect al existenţei, nu poate fi contestată, indiferent dacă o supunem unei analize raţionaliste sau, cu atât mai mult, uneia simbolice. Se ştie că Titu Maiorescu era ateu în convingerile sale personale,- dar credea în nemurire şi aducea în acest sens argumente raţionaliste perfect plauzibile. în teza sa de doctorat are un capitol consacrat tocmai problemei nemuririi, în consens, de altfel, cu gândirea filosofică a vremii. Tema nu a însemnat un accident de tinereţe; ea 1-a preocupat în repetate rânduri şi a constituit obiectul unor cercetări speciale de maturitate *(Despre progresul adevărului, Din experienţă),* când intenţiona să redacteze un tratat de psihologie şi de morală. Pe scurt, criticul de la "Junimea" era de părere că faptele omului ar fi acelea care îi asigură nemurirea. Această experienţă karmanică face să varieze de la un ins la altul (de la omul mediocru la personalitatea genială) dimensiunea temporală şi umană a postumităţii. Orice fiinţă, cât de neînsemnată, se bucură de mica ei nemurire. După moartea fizică, individul obişnuit rămâne în memoria celor apropiaţi pe cât omeneşte este nosibil, continuându-i-se astfel existenţa în postumitate. De regulă 'i se iartă greşelile", cu alte cuvinte se dovedeşte intenţia generală de corectare şi îmbunătăţire a imaginii terestre: ' Despre morţi, numai de bine", se spune în tradiţie, ca epilog al oricărui moment de trecere "în altă lume".

Şi *pribegia ca moarte,* din cugetarea indiană citată, poate fi rediscutată pe plan moral şi religios. în tradiţia istorică românească, pribegia se asociază cu înstrăinarea, ceea ce înseamnă tot un fel de moarte. Numeroase *doine de înstrăinare* confirmă această dramatică realitate etnică. Din punct de vedere religios, pribegia are o finalitate anume, din care cauză capătă o semnificaţie cu totul nouă, renăscătoare. Este vorba de cerşetoriile din epoca post-budistă (însuşi Eliade a practicat cerşitul sacru în timpul crizelor religioase himalayene ce$_v$ au urmat episodului Dasgupta) sau de pelerinajele la locurile de cult din primele secole ale creştinismului primitiv. Gospodarul, om cu vază şi respectat într-o anumită localitate, cu familie numeroasă şi prieteni, dăruieşte nevoiaşilor întreaga agoniseală, devine "sărac" şi pleacă în lume, căutând altă bogăţie şi identitate, sub semnul crucii mântuitoare. Creştinismul transformă pribegia din moarte în înviere. Pentru aceasta este necesar ca itinerariul să se desfăşoare la locurile de cult, care permit transformarea existenţei profane a pelerinului într-o realitate sacralizată, deschisă, măcar iluzoriu, către eternitate. Pribegia fiului rătăcitor din parabolă nu are finalitate în sensul arătat. Ea este mai curând o rătăcire. Fiul slujeşte pe la case străine şi duce o viaţă de pierzanie. Deşteptarea lui se face prin revelaţie şi anume *îşi aduce aminte* de casa părintească, de *locul ales* care poate să-1 lumineze şi să-1 întărească. Tocmai de aceea întoarcerea înseninează casa părintelui său, aşa cum regăsirea drumului către credinţa adevărată bucură inima Tatălui de Sus, pentru că nu doreşte să se piardă lucrul mâinilor Sale.

Iată că celor cinci feluri de moarte rezumate în *Pancatantra* li se pot adăuga multe altele. Aşa cum viaţa poate fi trăită în diferite moduri, şi moartea cunoaşte o infinitate de sensuri şi posibilităţi de experimentare. Nu numai viaţa, dar şi moartea se lasă trăită, nu numai moartea, dar şi viaţa poate fi ucisă. Oricând una o substituie pe cealaltă, fără a fi resimţită vreo modificare de esenţă în statutul existenţei omeneşti.

Petru Ursache

NOTA EDIȚIEI

Se știe că Mircea Eliade avea intenția să scrie o carte despre *mitologia morții.* Din păcate, dorința a rămas neîmplinită; a realizat doar micromonografia *Mioara năzdrăvană* și alte câteva texte complementare privind "mitologiile morții și riturile funerare", în cadrul unor cursuri și seminarii de la Universitatea din Chicago. Avea pusă la punct toată documentația necesară și publicase mult, chiar foarte mult pe această temă, încă din anii tinereții. De altfel, orice direcție de cercetare, precum și majoritatea compozițiilor beletristice, îndeosebi cele'din epoca târzie, dominată de nostalgia reîntoarcerii în patrie, poartă în înscrisul lor fenomenologia morții. Era suficient să retranscrie materialele deja cunoscute cititorilor și să le organizeze după un scenariu propriu, pentru ca făgăduința făcută sieși să devină realitate.

în ceea ce ne privește, ne-am asumat riscul unei asemenea încercări. Mărturisim că, pe de o parte, ni s-a părut o operație simplă: fiind cunoscută dorința autorului, noi am interpretat-o ca pe o dezlegare testamentară destinată să sensibilizeze pe orice cititor și beneficiar al operei marelui cărturar și patriot român. în 1935, devenea membru al Societății Scriitorilor Români, împreună cu Mihail Sebastian și Dan Botta, din grupul "Criterion". Descifrând aici un semn paradisiac, el credea că se afla sub iluminarea realizării următoarei serii de opere: o carte asupra "Muntelui magic", alta despre simbolismul religios, una despre *Meșterul Manole,* apoi o istorie a filosofiei indiene, o monografie despre Hasdeu și, în sfârșit, o carte "sur le concept de la mort dans Ies croyances et le folklore roumains" *(Memoires,* I, p.414)

Pe de altă parte, munca noastră editorială a avut de întâmpinat dificultăți nu numai în privința tehnicității punerii în pagină filologică a textului, ci și datorită unei răspunderi greu de asumat: această carte nu reprezintă reeditarea (transcrierea) unui **text** precis delimitat și nici o antologie ce poate fi realizată după criterii în general bine cunoscute. Ea reconstituie o problematică, *moartea resurecțională,* pe baza unor materiale disparate și redactate în perioade foarte întinse de vreme.

Am **pornit de la ideea (și sperăm** să **nu** ne fi înșelat) că articolele **publicate de Mircea Eliade în anii tinereții au un caracter nucleic,** în **sensul că ele cuprind *in nuce* temele fundamentale ale morții resurecționale. Tot ce a redactat ulterior a însemnat adăugare și**

adâncire, dar nu abandonarea sau corectarea unor surse documentare ori direcţii teoretice. Citim în *Memoires,* I: "...la plupart des idees quc j'ai developpees dans mes livres publies en francais â partir de 1946 se trouvaient deja en germe dans ce que j'ecrivais entre 1933-1939". în acest fel se lămureşte încă o dată (cum am arătat şi în ediţia noastră, *Meşterul Mano/e,* "Junimea", laşi, 1992), că Mircea Elia'de s-a format ca personalitate ştiinţifică de mare prestigiu mondial pe terenul culturii româneşti, în perioada interbelică. Atunci s-a închegat gândirea sa ştiinţifică, s-au conturat temele-obsesii ale cercetării, s-a rotunjit şi definitivat repertoriul problematicii mitologico-existenţiale, moartea resurecţională şi creatoare revenind cu deosebită insistenţă.

Cititorul trebuie să reţină că Mircea Eliade nu a prezentat moartea în mod fragmentar, cum apare în *Cartea tibetană a morţii,* adică tehnic, descriptiv şi accidental. Cartea pe care am întocmit-o după un prezumptiv scenariu eliadesc dezvăluie o întreagă fenomenologic a morţii, cu toate, implicaţiile ei filosofice, metafizice şi mistice. De aceea a trebuit să subsumăm, în cuprins, un sistem unitar de teme, de la Thanatos la Eros, de la experimentarea psihomentală a morţii la multiplele ipostazieri simbolice ale acesteia.

Am dorit să valorificăm, înainte de toate, studiile risipite prin revistele din ţară, pentru o mai bună cunoaştere a tematologici eliadeşti, dat fiind că acelea publicate ulterior au început să devină tot mai accesibile cititorului obişnuit, nu şi celelalte, din publicaţiile interbelice. Poate din această cauză unele secvenţe din sumarul volumului sunt mai slab reprezentate decât am fi dorit-o. Erotica mistică, spre exemplu, este ilustrată doar de literatura tantrică; regretăm că nu am avut prilejul să punctăm, cum s-ar fi cuvenit, concepţia creştină despre moarte şi mântuire. în schimb, am rezervat, "în chip de concluzie', un fragment (dintr-o lucrare mai întinsă) care ilustrează un aspect al indianismului, având în vedere cunoscuta predilecţie a autorului pentru această mare tradiţie culturală şi religioasă.

In transcrierea textelor s-a procedat astfel:

-am corectat tacit nu puţinele erori de tipar: titluri şi nume proprii greşite; relativul *cari,* prefixările eronate cu des- (desbate/dezbate; deslipi/dezlipi; deslănţui/dezlănţui etc; am generalizat formele *sunt, filosofic, tantrik, folklor.*

-am transcris, după ortografia actuală, genitiv-dativele de tipul: *iubirei; literaturer, plasticei, misticei.*

-am păstrat, ca forme proprii scriitorului: *limbagiu, cetitor, contimporan, întunerec, coprins, strein, ridicul, masse, diferenţiare, pasagiu, turbure, comentar, obicinuit, recunqscibil, sensorial, sentenţă, chimeric, preferită.*

-am schimbat, după normele actuale: transiţie, pozitiv, po-sitivitate; *sălbatic* nu *sălbatec, adaugă* nu *adaogă, neîndurător nu ne-îndurător, imagine* nu *imagină, origine* nu *origină*

-am adăugat virgule neapărat necesare, după cum le-am omis pe cele inutile.

-am păstrat forme duble ca: *sanscrit / sanskrit; panteism / pantheism; bahic / bachic; omeric / homeric; Isus / Iisus; Tiphon / Typhon; Byblos / Biblos; escatologic / eshatologic; ezoteric / esoteric.*

-am respectat scrierea autorului, cu majusculă, în următoarele cuvinte: *Cosmos, Infern, Creştinism, Occident, Orient, Răsărit, Ev Mediu, Renaştere, Nordul, Sudul.*

Cartea se adresează tuturor categoriilor de cititori.

Editorii

I. THANATOS

1. CĂRȚILE MORȚII

Cartea morților .

Credința într-o viață care urma morții i-a făcut pe egipteni să-și îmbălsămeze cadavrele, ferindu-le astfel de nimicnicia vremii. Mumia ducea sub pământ un trai care nu se deosebea mult de cel terestru, cu aceleași pofte vși aceleași trebuințe. De aceea i se adăugau mortului mâncări uscate și vestminte sau se zugrăveau pe pereții mormântului muncile câmpului, facerea pâinii, culesul strugurilor, prinsul peștelui, adică operațiile care trebuiesc îndeplinite pentru a putea trăi. în mumie se puneau și deosebite statuete sfinte și talismane magice, pentru paza împotriva monștrilor subpământeni sau duhurilor rele.

In același timp, mai rămâneau după moarte sufletul *(Bâ)* și așa numitul "dublu" *(Kâ* sau *Khaibif),* despre care vom scrie altă dată. Sufletul nu ducea tot o viață subpământeană, ci năzuia să ajungă în paradisul lui Osiris, în care se odihnesc sufletele morților. Toți muritorii puteau ajunge în paradis înarmați cu formule magice care supuneau pe zeii funerari; mai târziu însă, intervenind ideea de mortalitate, se făcea o selecție întemeiată jiu pe puterea farmecelor de care^dispunea mortul, ci pe *binele* care îl făcea în viață[1].

In cursul celor aproape patru mii de ani cât a durat Egiptul istoric, ideea vieții de apoi a evoluat simțitor. Din pricina acestui amestec de tradiții străvechi și modificări recente, problema morții și vieții veșnice a rămas obscură. Cu toate acestea, cunoaștem limpede riturile ce trebuiau săvârșite de sufletul mortului ca să ajungă în paradisul lui Osiris, zeul subpământean. Pe fiece coșciug se scriau capitole magice care alcătuiesc astăzi ceea ce numim *Cartea morților.* Coșciugurile micșorându-se cu timpul și luând forma omenească, spațiul n-a mai ajuns și atunci s-au scris ritualurile mortuare pe papirusuri așezate în fața mumiei, ca aceasta să se poată folosi de ele în orice încurcătură. Ritualurile acestea - care aveau la început 453 de articole, iar ordonate în timpul *Psameticilor* (600 î. Ch.) rămaseră numai cu 165 - se găseau de vânzare în exemplare de lux sau vulgare, la meșterii îmbălsămători. Ele povestesc drumul subpământean al mortului și pățaniile lui până ce este primit în lăcașul lui Osiris. *Cartea morților* are tocmai menirea de a ajuta pe mort să învingă toate greutățile, învățându-1 formule în fața cărora totul să i se supună.

După ce părăsește trupul, sufletul bate la porțile celeilalte lumi, ca

să pornească spre paradis. Dar nenumărați monștri, partizani ai lui *Set- Typhon* -ucigașul lui Osiris- îl atacă.

Cu ajutorul formulelor magice și foldsindu-se de o lungă suliță fermecată, mortul îi pune pe goană. Nu scapă ocazia să-și păcălească chiar, când poate, vrăjmașii, strigându-le: "ceea ce tu urăști e în pântecele meu: eu am mâncat grumazul lui Osiris: sunt deci Set -Typhon". Peste puțin însă se ivește bătrânul zeu *Turn,* spiritul oceanului primitiv, împreună cu *Nuit,* zeița cerului și îi "deschid porțile cerului pentru că a învins porțile pământului". *(Cer* înseamnă aici nu bolta pe care o vedem, ci bolta celuilalt hemisfer subpământean).

Thot și Anubis, zei osirieni care iubesc și îngrijesc pe oameni, îl conduc apoi până la fluviul infernal, unde o barcă și vâslașul ei îi supun unui interogatoriu din care să-și dea seama dacă mortul cunoaște sau nu tainele regatului subpământean. în *Carte* scria: "O, păzitor al bărcii misterioase, eu mă grăbesc,'eu vin să văd pe tatăl meu Osiris. Care-i numele meu? întunerecul e numele tău. Care-i numele meu? Cel care călăuzește marea zeiță pe al său drum e numele tău. Carc-i numele meu? Nuit (cerul) e numele tău."

în paradis, trebuie să treacă prin fața tribunalului Justiției, "unde omul se 'desparte de păcatele sale pentru a merita să vadă fața zeilor". La început mortul putea influența zeii, care judecau fiecare câte un anumit păcat, prin rituri și formule magice; mai târziu, însă, ideea morală perfecționându-se, justiția fu încredințată unei balanțe cu totul obiective. Tribunalul era alcătuit din Osiris, așezat în fund pe un tron, din Thot și Anubis - care puneau într-un taler al balanței sufletul mortului și în celălalt imaginea adevărului -, din Wait, Doamna Adevărului și Justiției, din cei patruzeci și doi de zei infernali care formau juriul și din Amait (mâncătoarea), un monstru jumătate hipopotam, jumătate crocodil, care aștepta să înghită sufletele netrebnice.

Cum intra, mortul rostea o frumoasă invocație către judecători: "Vă salut, o voi pricepuți în ale Dreptății, te salut zeu mare, Stăpân al Adevărului și al Justiției. Vă aduc Adevărul și am nimicit pentru voi păcatele". Apoi înșira păcatele pe care *nu* le-a îndeplinit: "Nu am făcut răul, n-am făptuit violență; n-am furat; n-am omorât mișelește oameni; n-am chinuit văduva; n-am mințit în fața tribunalului; n-am cunoscut necredința; n-am fost neglijent; n-am făcut ceea ce nu plăcea zeilor; n-am înfometat; n-am făcut să plângă; n-am ucis; n-am luat pâinea templului; n-am furat prăjiturile de ofrandă către zei ; n-am luat proviziile sau fâșiile morților; n-am schimbat mănurile grânelor[3]; etc, etc."

Thot, dună ce măsoară cele două talere, scrie rezultatul: "Defunctul a fost cumpănit în balanță: nu e greșeală într-însul; sufletul lui e potrivit adevărului, acul cântarului arată drept căci, fără îndoială, piesele sale sunt perfecte". Și atunci judecătorul suprem, Osiris, dă verdictul: "Defunctul să iasă victorios, ca să poată merge oriunde i-ar plăcea, aproape de spirite și de zei". Acum cunoaște numele zeilor, ale

celor patrusprezece locuințe, ale celor patrusprezece uși și ale celor patrusprezece păzitori; toate îi sunt sub puterea sa. Se socotește acum egal cu Osiris: Toți zeii îl înconjoară și îl iubesc, căci el e ca unul dintr-înșii .

Acesta e, pe scurt, coprinsul *Cărții morților.* Se găsesc, e drept, multe repetări și adăugiri, dar, cu toate acestea, însemnătatea ei filosofic-religioasă nu scade întru nimic. Cu ajutorul ei cunoaștem noi astăzi toate obiceiurile de înmormântare, cât și credințele egiptenilor în ce privește viața veșnică.

Acei puțini filosofi pe care îi avea Egiptul socoteau moartea ca pe cea mai deplină voluptate, o reîntoarcere de mult așteptată în patria divină.

Pentru egiptenii culți - căci ceilalți nu înțelegeau nimic din *Cartea morților* - viața pământească era o pedeapsă a păcatului originar, căci primii oameni s-au revoltat împotriva lui Ră. Viața era numai o purificare, ca sufletul să se ridice la înălțimea morală a zeilor și să se confunde apoi cu Divinitatea, care săvârșește numai Adevărul și Dreptul. Perspectiva aceasta - de pierdere a personalității într-un tot perfect - nu mulțumea însă pe toți egiptenii. De aceea miilți dintr-înșii sunt melancolici și se îndreaptă spre plăcerile epicuriste, căci aci pe pământ sufletul nu se poate desăvârși, iar după moarte el se pierde într-o Divinitate în care conștiința individului nu poate eţista. De aceea nobilii instruiți iubeau acest imn al bucuriilor vieții: "să fie cântec și muzică înaintea ta și, neîngrijindu-te de rele, nu gândi decât la plăceri, până în ziua când trebuie să pășești pe pământul zeiței care iubește tăcerea... Gândește-te totdeauna la acea zi când te vor îndrepta în țara care amestecă oamenii; nimeni n-a putut vreodată şă-și aducă bunurile cu el și nici unul nu s-a putut reîntoarce".

Literatura celui mai religios norod de pe fața pământului

- Obiceiuri, mondanități, inspirații și poezie -

Păstrăm astăzi prea puține texte din îmbelșugata și străvechea literatură egipteană. Papirusurile pe care le avem în întregime nu ne dezvăluie decât un colțișor dintr-însa și nu totdeauna cel mai de seamă; iar inscripțiile de pe morminte nu folosesc decât istoricilor și filologilor: Bogăția aceea de manuscrise - care necesitase încă în timpul dinastiei VI (cam 2500 în. Ch.) crearea unui post de "îngrijitor al cărților" - s-a pierdut pentru totdeauna în cele dintâi veacuri ale Creștinismului.

Cu toate acestea, din crâmpeiele ce ne-au rămas, putem cunoaște -destul de sumar, tară îndoială, - literatura celui mai religios norod din câte au viețuit pe fața pământului. Nu mai încape îndoială de lucrul acesta: zei nevăzuți, ca și preoți înzestrați cu puteri ascunse stăpâneau și călăuzeau atât pe nobilii ce odihneau în răcoroasele vile din porturile Nilului, cât și pe lucrătorul copleșit sub muncile Faraonului și hrănit cu neagra pâine de secară. Egiptenii erau înconjurați de zei și stăpâniți de slujitorii acestora, preoții. Viața era pentru ei *pregătirea pentru moarte* și pedeapsa greșelii străbunilor, care încercaseră să detroneze pe zeul-zeilor- "Râ, cel care s-a născut pe sine". Nu uitau niciodată că sunt făpturile unui zeu, că n-au nici un drept în viața aceasta și că fericirea e numai dovada bunăvoinței zeilor; că se aseamănă unor păpuși de ceară în mâinile preoților și marelui sacerdot - Faraonul - care și ei nu sunt la rândul lor altceva decât reprezentanții activi și contimporani ai zeilor creatori și eterni. Oricâte încercări ar fi tăcut un adorator al Șoimului Divin[5], el nu putea scăpa de influenții mediului acela de sanctuarii și momâi. Piramidele și mormintele din Valea Regilor erau destul de aproape ca să-i amintească deșertăciunea vieții pământești: cântecele funebre, neofiții și asceții templelor cu taine nepătrunse, magicienii care cutreierau ulițele îmblânzind șerpii și închegând apele, aromele sacre și textele "pentru ieșirea la lumină" (*Cartea morților)* - toate acestea nu făceau decât să-i întărească și mai mult convingerea că viața nu-i decât preludiul morții. Religiozitatea aceasta nu era un motiv de moralitate: egiptenii se temeau de zei, dar nu se temeau să le urmeze întocmai căile cele bune pe pământ. Ei știau că prietenul oamenilor, Thot, ca și mântuitorul lor, Osiris îi stau oricând în ajutor la iertarea păcatelor. Ei știau că zeii înșiși sunt robi magiei și că, posedând arta ocultă de a cunoaște *numele,* adevăratul nume, se poate obține de la ei orice dorință . Din pricina aceasta. **magia era atât de răspândită în Egipt și atât de apropiată de religie,** însăși *Cartea morților,* **ritualul pentru** scăparea **sufletului de probele** subterane, marea nădejde a egiptenilor care nu prea respectau morala, are capitole întregi cu formule magice pentru stăpânirea porților divine din Infern. Ajutați, deci, de magie și rugăciuni, egiptenii puteau căpăta fericirea eternă în Paradisul lui Osiris[7], chiar dacă viața lor pământească n-ar fi fost demnă de fericirea aceasta. Și, liniștiți în privința morții, ei își trăiau viața mai liber decât multe alte popoare antice.

Dar nu toți egiptenii se mulțumeau cu compromisul dintre religie și moralitate. Se găseau unii, mai cu seamă din clasa cultă, care încercau să pătrundă mai filosofic problema aceasta. întrebându-se asupra ființei omului și a zeilor, asupra vieții și a morții, ajungeau la aceleași răspunsuri pesimiste din textele sacre: viața omenească e un joc al zeilor, moartea este singura realitate; viața omenească e prea scurtă și mintea »prea neputincioasă ca să întâlnească adevărul, pe când moartea îl cunoaște din cea dintâi clipă. Filosoful egiptean - care nu rămânea mai puțin egiptean, adică năpădit de zei, ca mai 'nainte -înțelegea nimicnicia vieții, fără a fi mângâiat de nădejdea morții, în care știa că sufletul se va contopi cu sufletul lui Osiris, pierzându-și însușirea cea mai de preț: personalitatea. Pesimismul acesta resemnat al înțelepților egipteni le îndrepta viața către un melancolic epicureism, cu totul deosebit de cel al greco-latinilor. Petrecerile lor, fără a fi prea destrăbălate, aveau o regularitate mașinală: nu treceau niciodată peste o anumită oră, când toți oaspeții se retrăgeau într-o liniște desăvârșită. Și acest dar de trai îmbelșugat și disprețuitor de gânduri rele suferise înrâurirea caracterului melancolic al Egiptului.

La petrecerile lor se găseau întotdeauna cântărețe din harfă care să le amintească[1] nestatornicia clipelor. Și cântăreții egipteni -îndrăgostiți de muzică mai mult decât oricare alt popor contimporan -alcătuiau câteodată admirabile versuri, filosofice și mângâietoare. Iată o pildă: "... să fie cântec și muzică înaintea ta și, neîngrijindu-te de rele, nu gândi decât la plăceri, până în ziua când va trebui să pășești pe pământul zeiței care iubește tăcerea... Gândește-te totodată la ziua când te vor îndrepta în țara care amestecă oamenii; **nimeni n-a putut** vreodată să-și aducă bunurile cu el, și nici nu s-a **putut întoarce...**

într-un asemenea mediu, poezia religioasă **trebuia să se dezvolte mai mult** decât oricare alta. Aveau o sumedenie **de imnuri, de invocațiuni, de farmece pentru toate nenumăratele divinități ale Egiptului. Zeii fiind creatori și veșnici, oamenii, care sunt creați și trecători, nu pot avea fața-le decât un semn de *adorare*.* Ei nu pot cerceta, analiza, nici nu îndrăznesc a le cere vreodată bunăvoința, ci, plecați în fața statuii împietrite, ei cântă cu glas tremurător:**

"Tu te deștepți, binefăcător, Ammon - Râ - Harmakhis![9] tu te deștepți, triumfător, Ammon -Râ, domn al celor două orizonturi! O! binefăcător, strălucitor, sclipitor! Vâslesc luntrașii tăi, aceia care sunt

Akhimu-Urdu! Tu ieşi, te ridici, culminezi în binefăcător, călăuzindu-ţi barca pe care călătoreşti, din porunca suverană a maicei tale Nuit, în fiecare zi! Tu treci prin cerul de sus şi vrăjmaşii tăi sunt nimiciţi! Tu îţi întorci faţa spre asfinţitul pământului şi al cerului; trainice îţi sunt oasele tale, mlădioase mădularele tale, palpitând de viaţă cărnurile tale, umflate de sevă vinele tale; sufletul tău se îngrijorează de bucurie!..."

Litania se continuă descriptivă, în mai multe zeci de versuri. Măreţia Soarelui, care se avântă în luntre pe oceanul ceresc, maică-sa Nuit turbură atât de mult sufletele adoratorilor, încât limitele fireşti se şterg, dimensiunile cresc înspăimântător şi sentimentul nu mai poate fi exprimat decât prin simboluri. Frazele sunt monotone, cu acelaşi semn de exclamare la sfârşit, cu acelaşi "Tu" prelung şi repetat între adjective anevoie de tălmăcit în limbile moderne[1]". Chemările prelungi sunt întrerupte pe alocuri cu versuri de triumf şi bucurie, scurte, ritmate, tipice, ca acestea:

'Puternic este Râ: neputincios nelegiuitul!
înalt este Râ: strivit în picioare nelegiuitul!
Trăieşte Râ: mort e nelegiuitul!
Mare este Râ: mic nelegiuitul!
Sătul este Râ: înfometat nelegiuitul!
Adăpat este Râ: însetat nelegiuitul!
Luminos este Râ: întunecos nelegiuitul!
Bun este Râ: rău nelegiuitul!
Puternic este Râ: slab nelegiuitul!
Râ există : Apop e nimicit .

Măreţia lui Râ e acum statornic vădită faţă de neputinţa scrâşnitoare de dinţi a şarpelui infernal Apop[11], care în fiece noapte ameninţă să-l înghită.

Imnul înşiră apoi minunile şi eroismul lui Râ, fără ca să-şi schimbe caracterul descriptiv:

"Şoim sfânt, cu aripa fulgerătoare: Fenix cu nenumărate culori; Leu nemăsurat care există prin el însuşi şi care deschide căile bărcii Soktit;

Răcnetul tău zdrobeşte duşmanii, în timp ce tu faci să înainteze nemăsurata luntre;

Oamenii te invocă, zeii se tem de tine; tu ai lovit feţele vrăjmaşilor tăi, etc, etc."[12]

Imnul se sfârşeşte printr-un vers de exaltată bucurie: "Tu ai venit, tu ai deschis drumurile, tu ai trecut prin cărările veşniciei!"

Am tălmăcit din bucata aceasta lirică numai crâmpeiele care vădesc **adoraţie,** lăsând la o parte cele care *ceP* sănătatea şi victoria **Faraonului.** Caracterul primitiv al imnului n-a fost **ruga (cererea),** ci **adoraţia. Zeul a** fost **la început *tabu,* adică** ceva *interzis* - şi **numai după aceea** *totem,* în înţelesul de *proteguitor* **al** membrilor **marelui trib şi de la care** s-ar **putea** obţine câte ceva prin **rugăciuni** şi daruri.

Egiptenii - în ciuda tuturor triadelor şi monadelor alcătuite de preoţi - când adresau o cerere unui oarecare zeu, întovărăşind-o cu daruri, nu-i dădeau niciodată valoarea lui anumită în Infern sau Cer, ci îl numeau cel perfect şi stăpânul celorlalţi. Aceasta ori din grija de a fi bine primită cererea, ori dintr-o concepţie monoteistă[14] a divinităţii pe care o aveau preoţii, făuritorii acestor rugăciuni şi imnuri.

Iată, de pildă, un fragment dintr-o invocaţie către Osiris, Zeul Infernului - datând din dinastia a XIX-a:

"Mărire ţie Unufru, Mântuitorule, care te întinereşti pe tine însuţi: tu ai luat insignele soarelui. Mărire ţie care te arăţi ca un rege! Tu ţi-ai încununat fruntea cu diademă".

Cam aceleaşi calificative se adresează şi zeului soarelui, Râ. De asemenea, iată litaniile pentru Şu, Soarele din timpul zilei:

"Tu eşti mai mare, tu eşti mai nemărginit decât zeii, în numele tău de Prea-Mare zeu, Tu eşti mai înalt decât cerul... O, fiinţă care ţi-ai făurit propriuj tău trup! O, domn unic ieşit din Nun! O, substanţă unică creată din ea însăşi!", etc...

Altă dată, imnul analizează părticică cu părticică puterile şi însuşirile zeului, motivându-şi astfel adoraţia. Aşadar, un progres psihologic, după cum se vede în laudele acestea aduse lui Osiris: "se îngrijeşte de toate şi poate porunci cerului şi pământului...

El e cel mai vârstnic, cel dintâi dintre fraţii săi, şeful zeilor; el e acela care susţine dreptatea în cele două lumi şi care pune pe fiu în scaunul părintelui său; el e lauda Tatălui său Seb, dragostea mamei sale Nu; Prea-viteaz, el doboară necuratul; de neînvins, el îşi măcelăreşte duşmanii; se face temut de cel ce îl urăşte; cutezător, picioarele sale se ridică; el e fiul lui Sele, domnind asupra celor două lumi."

Imnul continuă să pomenească toate însuşirile lui Osiris şi opera de civilizare la care a fost ajutat de sora şi soţia sa, Isis. Ajunge chiar să fie narativ, nemaiadresându-se de-a dreptul zeului, glorificându-i numai puterile.

întreaga producţie liric-religioasă era alcătuită de sacerdoţi şi de scribi care fuseseră iniţiaţi în marile temple. De aceea se şi găsesc în imnurile acestea destul de întinse erudiţii religioase şi atâtea pasagii obscure. Cu toate că ele - în forma pe care o avem acum noi - erau plăsmuite anume pentru cei neiniţiaţi, se strecoară, pe ici pe colo, frânturi care amintesc esoterismul egiptean. Apoi, multe din invocaţiile şi adoraţiile de pe morminte erau scrise într-un limbagiu simbolic şi tainic, care nu poate fi înţeles nici de către învăţaţii moderni.

Poezia religioasă avea, apoi, multe puncte de contact cu magia, care lua o parte atât de activă la mântuirea egiptenilor. Autorii acestor formule şi imprecaţiuni erau magii sau chiar preoţii. însăşi *Cartea morţilor* - după cum am mai spus - e împănată cu magism, fapt care ne sileşte să nu o analizăm în paginile aceste.

Tălmăcim însă câteva versete simbolice şi oculte dintr-un papirus magic:

"Apropie-te **de** mine, o, stăpânul zeilor!

Depărtează de mine leii veniţi de pe pământ, crocodilii ieşiţi din fluviu, gura tuturor reptilelor muşcătoare, ieşite din găurile lor! Opreşte-te, crocodil Mak[15], fiu al lui Seth! Nu pluti cu coada ta! Nu vâsli cu cele două braţe! Nu deschide gura! Apa să ajungă foc arzător înaintea ta! Suliţa celor şaptezeci şi şapte de zei e în ochiul tău! Tu, care ai fost legat cu legături de metal înaintea luntrii lui Phra.

Opreşte-te, crocodil Mak, fiu al lui Seth; căci eu sunt Ammon, cel care şi-a făcut maica!"

Ar trebui să intrăm în prea multe amănunte mitologice şi oculte şi să cităm prea multe texte ca să lămurim legăturile dintre magia şi poezia egipteană[16]. Ne mărginim, de aceea, să traducem încă un ultim fragment, în care autorul, ca să poată închega apele, ia pe rând numele celor mai de seamă zei, şi buni şi răi, însuşindu-şi prin aceasta puterile

"Nu fi împotriva mea! Eu sunt Ammon. Sunt Anhur, vrednicul păzitor. Sunt marele stăpân al săbiei! Nu te ridica! Sunt Month! Nu încerca să surprinzi! Sunt Typhon! Nu duce braţele împotrivă-mi! Sunt Sothis! Nu te atinge! Sunt Set!..."[17]

O carte a morţilor

Ştim destule despre ideea pe care şi-o făceau oamenii, prin veacuri, asupra morţii. Ştim, de pildă, că pentru "primitivi", ca şi pentru asiatici, nu există moarte naturală; ea se datoreşte întotdeauna vreunui accident, vreunui act vrăjitoresc sau răzbunării divine. Dar sunt unele lucruri mult mai interesante privind acest fenomen ireversibil şi despre el ştim încă foarte puţin. Sunt aşa-numitele tratate asupra "artei de a muri", ca de pildă medievalele opuscule *De arte Moriendi* (editate atât de frumos de F.M.M.Comper, *The Book ofthe Craft of Dying,* London, 1917) sau porţiunea *Pretash-raddha* din *Garuda Purana,* ca să nu mai pomenim de cunoscuta *Carte a morţilor* egipteană şi de fragmentele escatologice orfice. Există nu ştim ce fascin admirabil în aceste cărţi care învaţă tehnica morţii, adică arta de a trece victorios agonia de pe urmă, de a birui teama animală şi a lăsa sufletul să-şi înceapă călătoria - imaginată de fiecare conform pregătirii lui religioase. Din punct de vedere antropologic, cărţile acestea sunt adevărate *clavis absconditorunr,* mi se pare că ideea pe care şi-o face o cultură sau un popor despre moarte luminează îndeajuns valorile şi orientarea lor în viaţă.

Iată că, prin truda unui învăţat tibetan şi a unui harnic englez de la Oxford, avem astăzi încă un tratat despre arta de a muri, de astă dată complet şi obscur, aşa cum e întreaga literatură a poporului aceluia tainic. E vorba despre un manuscris tibetan *Bardo Thodol* sau *Mântuirea prin Auzire în planul.post-mortem* '*, tradus de Lama Kazi Dawa-Samdup şi editat, comentat, adnotat de W.Y.Evans-Wentz, un doctor în litere de la Oxford care s-a mai ocupat de lucruri tibetane şi a publicat o foarte frumoasă traducere din Milarepa. Cartea a apărut în 1927: *The Tibetan Book ofthe Dead* (Oxford University Press, 290 p.) şi a stârnit oarecare zgomot printre orientalişti, nu atât pentru conţinutul ei, cât pentru interpretarea cam incertă a lui Evans-Wentz.

Acum, pentru a pune lucrurile la punct, Lama Samdup era tibetan, îşi cunoştea limba şi obiceiurile, studiase practicile magice ale sectei Korgyupta şi se relevase destul prin erudiţia lui ponderată ca să fie numit profesor de ţibeţană la Universitatea din Calcutta (de la 1920 la 1922, când a murit din cauza climei). încă din timpul vieţii, Lama Samdup a publicat un mare Dicţionar Tibetan-Englez (ediţia University of Calcutta) şi- ediţia tibetană cu traducere engleză a unui foarte interesant text tantrik, *Shricakrasambhâra* (voi. II din *Tantrik Texts,* Madras, 1919).

în ceea ce priveşte pe editor şi comentator, se pare că fantezia **nutrită de ocultism îl face adesea** să **exagereze, fie când induce, din**

similaritatea ceremonialului mortuar şi egiptean o sursă unică, fie când încearcă să explice anumite fapte accesibile numai unui orientalist de meserie. Asupra valorii cărţii şi comentariului, am consultat trei mari autorităţi în tibetanism: pe prof. Jacques Bacot, de la Coltege de France, pe Yohan Van Manen, secretarul Societăţii Asiatice din Bengal şi pe prof. Tucci, de la Universitatea din Roma. Cel dintâi acceptă numai traducerea; cel din urmă găseşte traducerea incertă, iar comentariul absurd. Nefiind eu însumi un tibetanist, am ţinut să-mi pun cetitorii în gardă. Mai ales că de la acei lamas întâlniţi prin 1929, la mănăstirea de pe frontiera Sikkimului, n-am aflat nimic. Tipărituri din *Bardo Thodol* se găsesc destule prin Sikkim, şi chiar în Darjeeling. Dintr-un bazar din Ghum, am cumpărat eu însumi, pentru Biblioteca din Kasimbazar[19], cinci ediţii diferite, dintre care una, foarte frumoasă, tipărită în lemn de Gyantse (block-print de Tibet).

Aceste preliminarii generale fiind încheiate, putem trece la discutarea manualului .de thanatologie tibetană, al cărui interes antropologic e indiscutabil, orice interpretare i-ar da pseudo-ocultismul modern. '

Bardo Thodol e o ceremonie prin care se întăreşte sufletul mortului în cele patruzeci de zile urmând decesului şi care constituie, pentru tibetani, o stare intermediară *{Bardo,* în sanskrită *antharăbhăva)* între conştiinţa vieţii şi conştiinţa morţii. în acest răstimp, sufletul trece o serie de experienţe care nu aparţin nici acestei lumi fenomenale, nici beatitudinii propriu-zise a existenţei conştiinţei (raiul *Amităbha,* în concepţia *mahayanicâ).* Dacă omul n-a cunoscut meditaţiile şi asceza budistă în timpul vieţii, dacă el n-a înţeles irealitatea funciară a fenomenelor, dacă, într-un cuvânt, a dus o viaţa simplă omenească, aşa cum duce aproape întreg Tibetul - el se va trezi în starea "intermediară" fără nici o orientare, fără înţelegere, prada spaimei animalice şi, orbit de ea, va coborî din nou în viaţă, întrupându-se.

Bardo Thodol au tocmai scopul de a apăra sufletul contra acestor dezorientări şi spaime şi de a-1 îndrepta către Raiul Amităbha, către Nirvana mahayanică. E, cu alte cuvinte, *o iniţiere post-niortem.* Daca omul n-a avut timp să-şi cunoască fiinţa (metafiziceşte vorbind) în viaţă, el o va cunoaşte în marea experienţă a agoniei; iar dacă nu o cunoaşte nici atunci, lama citeşte din *Bardo Thodol* şi el învaţă post-mortem.

Sunt, în acest ceremonial, şi elemente pre-budiste, de magie pură *(bon-pa* tibetani), şi influenţe budiste, căci Tibetul s-a convertit la budismul mahayanic de la începutul Evului Mediu. De aceea e atât de interesant pentru o antropologie culturală a Asiei. Se practică o salvare voită, de la distanţă, săvârşită de către puterea magică a ceremonialului *Bardo,* cetit de lama timp de 49 de zile.

Pentru a putea înţelege cele ce vor urma, trebuie să spunem că manualul împarte starea ' intermediară" în trei stări prin care sufletul

mortului trebuie să treacă. Prima, durând trei zile: jumătate de la momentul morţii, se numeşte *Chikhai Bardo* (transcriu fonetic aceste expresii tibeţane), adică "starea tranziţională a momentului morţii", în care timp "sufletul" nu-şi dă seama că e mort, ci există ca într-o transă, fără să aibă experienţa despărţirii de trup. Al doilea stadiu, numit *Chonyid Bardo,* "starea tranziţională a experienţei realităţii", deşteaptă în "suflet" o experienţă karmică (vom explica îndată termenul, conform cu manualul). în sfârşit, în al treilea stadiu, *Sidpa Bardo,* "starea tranziţională a reîncarnării", sufletul se apropie şi, în cele din urmă, se confundă într-o nouă existenţă.

După cum am spus, rolul ceremonialului e de a împiedica reîncarnarea sufletului şi a-l îndrepta către paradisul lui Amităbha. Dar, dacă aceasta nu se poate, dacă sufletul e înspăimântat de experienţele fantastice ale acestei călătorii post-mortem - atunci lama încearcă cel puţin să-i fixeze o reîncarnare mai bună.

De la stadiu la stadiu se trece printr-o transă provizorie, ceva analog procesului naşterii. De altfel analogia nu e superficială; ceremonialul, după cum vom vedea, dă prescripţii exacte pentru felul cum trebuie obţinută această a doua naştere a sufletului, pentru a putea pătrunde în Raiul lui Amităbha. Ţinând seama de punctul de vedere magic din care se pune, proiectul acesta de a acţiona asupra sufletului nu e absurd. Dar suntem numai la începutul acestui manual de iniţiere.

Cartea morţilor tibetană. Agonia şi trecerea

Când a început agonia, *lama* din jurul muribundului are grijă să-1 păstreze treaz şi conştient, pentru a trece în moarte lucid şi curajos. Dacă adoarme, i se presează arterele şi e deşteptat; căci, în concepţia tibetană, "sufletul" (forţa vitală, energia animică) trebuie să iasă prin *brăhmarandhra* (sudura craniană numită în medicină "foramenul lui Monro")[20], iar nu prin alte orificii. De aceea conştiinţa şi luciditatea nu trebuie să-1 părăsească nici o clipă.

în timpul acesta, aproape de ureche, *lama* care i-a fost *gurii* îi recită de mai multe ori această formulă: "O, nobile născut (numele respectiv), a venit acum timpul să cauţi Calea Realităţii. Răsuflarea ta e aproape să înceteze. *Guru* te-a aşezat faţă în faţă cu Lumina Limpede şi acum eşti gata s-o cunoşti real în starea de *Bardo,* unde toate lucrurile sunt asemenea cerului deşert şi fără nori, iar intelectul nud, curat e asemenea unui transparent vacuum fără circumferinţă şi fără centru. în această clipă, cunoaşte-te pe tine însuţi: şi rămâi în acea stare. Eu te aşez acum faţă în faţă cu Realitatea" *{Bardo,* trad., p.91)

Se repetă sfatul acesta, "astfeJ ca să i se imprime în minte", cum spune textul. Nu trebuie să uităm că e o iniţiere magică şi urgentă, chiar in pragul lumii de dincolo, şi un sfat bun, îndeplinit cum trebuie face cât o întreagă educaţie religioasă. De aceea *lama* îl îndeamnă sa nu-i fie teamă de cele ce va vedea în primele zile de viaţă post-mortem, căci vedeniile zeilor blânzi sau turbaţi nu sunt aievea, ci plăzmuiri de ale conştiinţei. Sufletul va vedea şi va asculta o întreagă dramă - dar personagiile şi acţiunea nu sunt *reale* în sensul metafizic al cuvântului (real, pentru că Buddhismul mahayanic nu e decât Nirvana şi Buddha, şi încă...), ci au o existenţă relativă, pasageră, promovată şi nutrită de spaimele, superstiţiile, ignoranţa conştiinţei omeneşti. Omul va vedea şi va suferi post-mortem ceea ce şi-a închipuit sau a gândit despre Moarte şi Religie în timpul vieţii. Dar acestea sunt numai vedenii, iluzii, spaime. Cel care ştie privi, celui care nu îi e teamă, cel care înţelege ontologic - trece starea de *Bardo* în câteva ceasuri, în câteva zile sau chiar (cum e cazul *yoshinilor)* instantaneu, de la viaţă la Nirvana, fără intermezzo *bardo.*

Cetirea manualului funerar, cum am mai spus, urmăreşte tocmai această deşteptare a sufletului la "realitate", deşteptarea lui din vis. Şi viaţa şi starea de *bardo,* între două vieţi, sunt un vis; căci, în concepţia mahayanică, toate fenomenele sunt relative şi iluzorii - fie ele fenomene diurne, fie viziuni post-mortem - iată, adevărata realitate nu e decât Nirvana, beatitudine inefabilă, transcendentă, statică.

Când decesul e cert, se izgonesc din camera mortuară rudele şi prietenii, iar mortul se înfăşoară cu pânze şi se aşază într-o poziţie embrionică (cu genunchii strânşi la gură sau cu picioarele încrucişate yoghic) - simbolul trecerii în altă lume, semnul naşterii lui în stare de *bardo.* Se oferă hrană mortului cât timp cadavrul rămâne în odaie, adică de la două până la trei zile jumătate; apoi, când cadavrul a fost scos (şi ars sau îngropat sau îmbucătit şi dat păsărilor, etc, căci tibetanii dispun de mai multe soluţii mortuare), se oferă hrană efigiei lui timp de 49 de zile. Acesta e un detaliu important, acest multiplu al lui 7, pe care îl vom regăsi şi în alte "cărţi ale morţilor"). în tot timpul celor 49 de zile, se citesc secţiunile respective din *Bardo Thodol* concomitent cu călătoria sufletului pe cea lume. La terminarea riturilor funerare, efigia se arde şi, ddpă culoarea şi direcţia flăcării, se ghiceşte soarta post-mortem a decedatului; dacă se va întrupa curând sau dacă a ajuns în alte planuri de existenţă.

Ce se întâmplă în timpul acesta cu sufletul? *Bardo Thodol* îi urmăreşte călătoria şi îl ajută în încercările îndurate, amintindu-i într-una că n-are de ce să se teamă, că tot binele şi tot răul întâlnit acolo, în starea de *bardo,* nu sunt decât propriile lui spaime şi bucurii, impulsuri intelectuale ce se personifică formal şi se dramatizează în starea de vis post-mortem, conform cu neînţelesele şi apăsătoarele legi ale *karmei.*[2X]

La început, în momentul morţii, el simte ca şi cum "pământul se cufundă în apă". Acesta e primul simptom al conştiinţei morţii, căreia îi urmează o senzaţie de răceală ce se transformă gradat în arşiţă, "apa cufundându-se în foc".[22] în sfârşit, o senzaţie ca şi cum trupul s-ar evapora, "focul pierzându-se în aer" (p. 23 şi note).

Lama, care urmăreşte pe faţa mortului aceste descompuneri îi suflă mereu în ureche: "O! nobile-născut, concentrează-te...; e ceasul morţii... încearcă să-ţi aminteşti orice practică evlavioasă pe care erai obişnuit să o îndeplineşti în viaţă... o! nobile-născut, ascultă. Acum tu experimentezi Radiarea luminii clare a Realităţii pure. Recunoaşte-o! Oh! nobile-născut, intelectul tău, vacuu în adevărata lui esenţă, fără formă în ceea ce priveşte caracteristicile sau culoarea, prin firea lui vid, el e adevărata Realitate, Binele tot (în sanşkrită: *Dhamm-Dhătu Samanta-Bhadra,* întruparea lui *Dharma Kăya,* prima stare a manifestării lui Buddha)... Intelectul tău e adevărata conştiinţă, Buddha. Conştiinţa ta, strălucitoare, vacuă nu are nici naştere, nici moarte, şi ea e însăşi Lumina Neschimbătoare, Buddha Amithaba... E destul să ştii acestea. Recunoscând că vacuitatea intelectului tău e chiar esenţa lui Buddha, vei rămâne tu însuţi în starea de "Minte divină a lui Buddha" (p. 94-96).

Dacă sufletul a avut tăria "să privească în faţă realitatea", să înţeleagă identitatea conştiinţei sale cu Buddha, să nu fie orbit de iluziile subconştientului său şi de mirajul dramatic ţesut de viaţa lui mentală - trece direct în starea inpronunciabilă a Nirvanei. Dar cazul

acesta e foarte rar. De obicei, sutletul e zăpăcit şi întunecat de primele experienţe post-mortem. El nu are tăria să recunoască relativitatea şi vacuitatea. Rămâne alături de trup şi i se pare că nu a murit. îşi continuă existenţa printre fenomene. Se întreabă: "Sunt mort sau nu sunt mort?" (p. 98).

Atunci *lama* înţelege că sufletul a trecut în a doua stare, numită *Chikhai Bardo* ("Lumina clară de a doua mână văzută imediat după moarte") şi începe riturile şi poveţele ca să-1 ajute să scape cel puţin în acest stagiu de 'setea de existenţă" şi să-1 silească sa rămână într-un plan superior planului existenţei umane.

Acum începe drama simbolică a prezentării sufletului în faţa zeităţilor cosmice, pe care nu le-a recunoscut că sunt numai fantasme şi de care se va apropia cu teamă sau cu bucurie, deşi ar fi putut să le depăşească şi să-şi fixeze mintea în singura realitate, în Buddha.

Cartea morţilor tibetană. Raiul şi Iadul

Când cea dintâi perioadă post-mortem s-a încheiat şi sufletul se deşteaptă într-o lume de fantastice apariţii, de zeităţi bune şi rele, de zei cosmici, etc. începe a doua perioadă din experienţa stării de *bardo,* numită *Chonyid-Bardo.* îndată ce va lua conştiinţă de, noua lui stare, sufletul va exclama: "Ce s-a întâmplat?" (p. 105). El nu-şi dă, încă, seama de caracterul karmic al lumii fantastice în care începe să intre. De aceea *lama,* de pe pământ, aproape de efigia mortului, îi spune:

"Vei auzi sunetul natural al realităţii, răsunând ca o mie de trăznete pogorâte deodată. Acesta e sunetul natural al adevăratului tău suflet. Nu te intimida, nu-ţi fie teamă, nu te spăimânta la auzul lui.

Trupul pe care îl ai acum nu e trup propriu-zis, ci se numeşte trupul-conştiinţă al instinctelor şi obiceiurilor tale. Deoarece tu nu ai un trup material de carne şi sânge, orice s-ar întâmpla - sunete, lumină sau raze - ele sunt incapabile să-ţi facă rău: tu nu poţi muri. E destul pentru tine să ştii că aceste apariţii sunt propriile tale forme de gândire. Recunoaşte în aceasta starea *Bardo.*

O, nobile născut, dacă tu nu recunoşti propriile tale forme de gândire, oricare ar fi fost meditaţiile sau devoţiunile practicate de tine pe pământ, luminile te vor intimida, sunetele te vor spăimânta şi vei fi terifiat de raze. Dacă nu cunoşti această prea însemnată cheie a învăţăturilor - nefiind în stare să recunoşti sunetele, luminile şi razele - tu va trebui să rătăceşti din nou în lumea aparenţelor şi durerilor pământeşti"- *(samsara)* - (p. 104).

Toate instrucţiunile acestea - comunicate prin voinţa magică a duhovnicului *Iama* - au ca scop să deştepte pe mort la *realitate,* adică la conştiinţa vacuităţii şi relativităţii experienţelor ce-l aşteaptă în Bardo.

Sufletul începe acum o călătorie printr-o lume fantastică şi *lama* are mereu grijă să-i amintească idealitatea acestei lumi. Mortul va întâlni o serie întreagă de zeităţi blânde şi de zeităţi mâniate, dar ele nu-şi au o existenţă ontologică autonomă, ci sunt crescute de înseşi experienţele *(karmâ)* terestre ale sufletului. El va întâlni un Rai şi un Iad[23], va fi prezentat în faţa a numeroase şi impresionante zeităţi, va simţi faţă de ele atracţie sau repulsie - dar toate acestea nu există acolo, în starea de Bardo, ci starea de Bardo le creează din subconştientul mortului. E un fel de dramă cosmică fantastică, alimentată de tezaurul de spaime, imaginaţie şi doruri adunat în subconştient. Sufletul întâlneşte, se tem6, se apropie - de însuşi *eul* său multiplicat, personificat, obiectivizat prin forţa karmei[24].

Timp de şapte zile e prezentat zeităţilor blânde, şi apoi încă şapte

zile cunoaşte pe cele terifiante. Când e prezentat unei zeităţi, aceasta încearcă să recunoască în sufletul mortului calităţile sau defectele care îl identifică cu acest grad de divinitate. E o iniţiere *post-mortem,* în sensul că sufletul e recunoscut şi promovat de către zeităţile morţii la un grad de existenţă superior existenţei umane. Fiecare divinitate e o oglindă în care mortul îşi caută asemănarea: ce-a făcut el şi cât a făcut e l î n viaţă, ca să poată fi identificat cu această sau această divinitate?

Zeităţile blânde (tibetan *Zi-wa)* sunt forme personificate ale celor mai sublime sentimente umane şi purced din experienţele centrului inimii.

Doctrina centrelor vitale în concepţia orientalilor nu are nimic comun cu fiziologia acestor, centre din punct de vedere medical[1']. Zeităţile mâniate (*T'o-wo)* sunt personificarea ^raţionamentului şi izvorăsc din experienţele centrului creierului. în sfârşit, zeităţile casnice personifică forţele de care e legat omul în existenţa lui terestră. Trebuie să repetăm că toate aceste familii divine nu sunt decât proiectarea în afară, în categorii fantastice (de vis) a experienţelor şi potentelor subconştiente înregistrate de conştiinţă în timpul funcţionării ei pe pământ. Astfel, un musulman va avea altfel de viziuni post-mortem, iar un atcmnaterialist va întâlni alt *Rai p/ Iad* decât un hindus, un buddhist sau un creştin. Toată drama mistică post-mortem nu e decât o serie de simple apariţii ale gândirii. Dacă decedatul recunoaşte şi înţelege aceasta, el atinge *Realitatea* şi c mântuit de *Samsara,* de lumea aparenţelor[25].

Viziunile blânde îl încântă, cele mâniate îl înspăimântă. Sufletul vrea să fugă de ele, dar, cum sunt inseparabile de el, oriunde ar fugi îl urmăresc. De aceea sufletul trăieşte o săptămână de coşmar şi spaime fantastice, numai din cauza ignoranţei lui. El nu trebuie nici să se înspăimânte, nici să fie atras. Trebuie să-şi păstreze calmul, siguranţa şi voinţa de dezrobire din lumea aparenţelor. Cu mintea în Buddha, el trebuie să treacă prin Rai şi prin Iad mânat de o singură dorinţă: libertatea.

[0] Cf. lucrărilor mele: *Filosotia mistici în Yoga fi în Tantra şi Sistemul nerve* i *medicina hindusă.*

O carte despre moarte

D.Ion Biberi, care nu este numai un foarte personal scriitor, ci şi un medic practicant şi-a intitulat ultimul său volum: *Thanato/>.* Doctorul Roswell Parks a avut mai mult curaj atunci când a vorbit despre Thanatology "ştiinţa morţii", în *The Journal ofthe American Medical Association*[26] din 27 aprilie 1912 (studiu pe care îl citează Sir John Woodroffe, într-o notă la *The Tibetan Book ofDead* a lui W.Y. Evans-Wentz).

D.Ion Biberi este însă atât de copleşit de "faptul morţii", încât nu-şi îngăduie nici un curaj dogmatic. Moartea rămâne pentru d-sa prea înspăimântătoare pentru a se putea vorbi despre o *thanatologie.* Cel mult dacă se poate vorbi despre o "biologie a morţii", capitol în care d. Ion Biberi încearcă să arate cât de total coexistă moartea vieţii.

Dacă nu fundează, nici nu presupune o *thanatologie;* în schimb, pretutindeni în cartea sa se întrevăd urmele unei lungi familiarităţi cu medicina şi cu literatura ştiinţifică. D. Ion Biberi nu renunţă niciodată la terminologia excesiv de concretă a tratatelor medicale, pentru a uşura munca cititorului. Refuză expresia echivocă şi aproximativă, deşi, în anumite pagini de analiză a stărilor de spaimă, foloseşte cel mai bogat lexic liric şi cele mai savuroase inedite ale limbii "cerebrale". Efortul îndârjit către claritate şi concizie face din cartea d-lui Biberi o continuă încântare. S-ar putea ceti multe pasaje, modele de luciditate şi de graţie. Alături de d. Emil Cioran, d. Ion Biberi este singurul care a putut scrie în limba românească coherent şi totuşi colorat, vibratil, sensibil, despre experienţele abisale. Spre deosebire însă de d. Cioran, care n-a încercat să exprime metodic şi lucid stările de nelinişte, de spaimă şi de "furtună organică" - d. Ion Biberi nu şi-a cruţat nici o osteneală ca să pună oarecare ordine în aceste experienţe fundamentale. *Thanatos* este una din puţinele cărţi în care tema agoniei, a spaimei şi a morţii este dominată de autor; în care despletirea lirică nu transformă un eseu filosofic într-o confesiune.

Deşi singura justificare a cărţii rămâne experienţa dureroasă a "subiectului I. S.' (care a suferit o intoxicaţie acută cu codeină, din eroare terapeutică - de pe urma căreia a cunoscut cele mai umilitoare stări de spaimă, consecinţe ale unei fioroase agonii) - d. Ion Biberi porneşte la drum cu un capitol foarte senin, ştiinţific, asupra ^Nivelurilor". Aminteşte diferenţa calitativă între structura atomică şi cea coloidală, precum şi diferenţa de nivel dintre lumea cosmică şi

[0] Premiul Scriitorilor tineri, 1936, Editura Fundaţiei pentru Literatură şi artă "Regele Carol II", 227 pag, 60 lei

lumea organică. De la început, d. I. Biberi se situează în afara unui pozitivism barbar şi neconcludent. D-sa recunoaşte că substanţa se organizează în niveluri suprapuse, între care există deosebiri calitative. "O realitate dată, un ţesut organic de pildă, este punctul de întretăiere a nenumărate niveluri cosmice. Planul atomic participă la activitatea chimică moleculară şi la fenomenele fizice şi electrice ale micelelor coloidale; aceste lumi, fiecare cu legi specifice zonelor lor, se integrează în fenomenele protoplasmice intracelulare, raporturilor statornice dintre nucleu şi protoplasma; la rândul lor, legile de ansamblu ale individualităţii vitale, din care face parte acest ţesut, subordonează totalitatea acestor lumi şi etaje de realitate stringenţei superioare, unificatoare, a individualităţii biologice către care aceste planuri converg în mod necesar" (pag. 18-19). Citatul acesta e central pentru concepţia d-lui I. Biberi. Explică nu numai criteriul său teoretic asupra vieţii organice, dar şi interdependenţa dintre viaţa organică şi structurile psiho-mentale, pe care o dezbate în capitolul următor. "Structurile' biologice, ritmurile vitale condiţionează nu numai temperamentele indivizilor umani - dar şi orientarea spirituală. D. Ion Biberi aminteşte şi rezumă, cu o frumoasă claritate, aceste concluzii ale psihologiei moderne; care dacă nu au o prea mare valoare filosofică, au cel puţin meritul de a integra precis viaţa mentală umană în imensul ocean al vieţii cosmice (spun într-adins "viaţa mentală", iar nu "spirituală" - pentru că nici riguroasa analiză a d-lui I. Biberi nu m-a convins de 'influenţele" pe care le exercită organicul asupra spiritualului. Dimpotrivă, deosebirea de "nivel" dintre spiritual şi organic mi se pare mai mare decât diferenţa între planul organic şi cel coîoidal, bunăoară. "Influenţele" pot fi găsite în viaţa psiho-mentală, dar nu în cea spirituală).

Propunându-şi "a situa moartea în cadrul cosmic şi a indica raporturile ei cu viaţa" (p. 9), d. Ion Biberi, după ce a arătat în două capitole cum se organizează substanţa în niveluri, în etaje suprapuse, se întreabă care sunt mijloacele noastre de cunoaştere reală a morţii. Moartea nefiind total dezlipită de viaţa organică, există, fără îndoială, instrumente de cunoaştere care o pot surprinde concret, experimental. "Materialul clinic sau biografiile oamenilor cu adâncă viaţă interioară pot oferi un amplu material documentar" (p. 59). Experienţa subiectului I.S. este documentul fundamental pe care îl foloseşte d. I. Biberi în descrierea "clipei de spaimă", adică a acelor stări în care omul poate cunoaşte moartea.

Concluziile capitolului "Atitudini" arată drumul pe care înţelege să-1 parcurgă autorul pentru a-şi justifica tezele. "1.Cunoaşterea morţii este condiţionată de ritmul biologic individual. Există structuri care oferă o priză directă asupra morţii, după cum altele interzic această experienţă; 2. Cadrul social anulează în general experienţa morţii, prin sustragerea individului de la contactul cu universul şi de la viaţa p lăuntrică. Cunoaşterea morţii presupune depăşirea socialului; '

j

3. Revelaţia morţii nu se face decât în momentul crizei de spaimă" (p. 65). Inutil să amintim autorii - îndeobşte la modă, cum e Heidegger -care îmbrăţişează aceleaşi idei. Pentru cine e obişnuit cu asemenea probleme nu încape nici o îndoială asupra "autenticităţii" concluziilor d-lui I. Biberi: ele i s-au impus concret, prin trăire, nu prin exerciţii livreşti. Covârşitoarea importanţă pe care o acordă spaimei în cunoaşterea realităţii morţii este evidentă mai ales în capitolul *Timp, spaimă, moarte* (titlu care aminteşte, de altfel, o întreagă bibliotecă de metafizică germană contemporană). "Teroarea clipei de spaimă" i se pare d-lui I. Biberi singura capabilă să zvârle pe om într-un *plan absolut"* Acest moment de totală descătuşare din succesia clipelor şi din scheletele suprajacente matcei organice adânci revelează conştiinţei, dintr-o străfulgerare, realitatea morţii. într-o revelaţie fulgurantă, individul este desprins din legăturile vieţii sociale şi trăieşte în plan absolut" (p. 106). Anulând timpul, rupând zidurile de apărare (sociale, morale, spirituale), "spaima îngăduie intuirea morţii. E singura cale- de cunoaştere imediată, nemijlocită şi neretorizată a sfârşitului individual" (p. 109). "Spaima reintegrează, prin cunoaşterea morţii, pe om în cosmos" (p. 110). D. I. Biberi descrie magistral fazele preliminarii şi dezlănţuirea spaimei la subiectul I.S. (p. 116 şi urm.). 'Spaima e deci răsunetul sufletesc al periclitării funcţiunilor esenţiale ale vieţii" (p. 125). D.I. Biberi încearcă chiar o "sinteză de ansamblu" a acestui fenomen, urmărindu-i manifestările pe plan sufletesc, pe plan organic şi pe plan humoral (p. 126-127). Căci "spaima reprezintă prima şi cea mai adevărată fereastră de cunoaştere a vieţii în adâncime şi, în acelaşi timp, mijlocul de intuire directă a realităţii morţii" (p. 129). Prin clipa de spaimă, se revelează nu numai *moartea,* ci însuşi sâmburele de foc al *vieţii.* "Paradoxul este desăvârşit: drumul care conduce în centrul însuşi al vieţii este spaima, adică conştiinţa intuitivă a morţii" (p. 135). "Raportul dintre spirit şi lume nu mai păstrează acelaşi plan de valori. într-o iluminare bruscă, conştiinţa tinde să adere nemijlocit la univers, care apare ca un tot compact, indiviz, inform, şi se desprinde de cadrul imediat înconjurător, care îi apare perimat şi neesenţial" (p. 137).

Am cules atâtea fragmente asupra "clipei de spaimă" şi funcţiunii gnoseologice pe care i-o conferă d. Ion Biberi - pentru că nimeni altul ca d-sa n-ar fi putut exprima mai concis şi mai elegant grandoarea acestui salt viu în moarte. D. Ion Biberi stăruie, în nenumărate rânduri, asupra rezistenţei individului în faţa morţii, asupra acestei "legi obscure care obligă pe individ să-şi proclame, chiar în agonie, unicitatea şi specificul lui, risipite pe linia mişcătoare a timpului'. De fapt, nu e numai o rezistenţă a individului uman. Nu numai viaţa individului se refuză morţii, "lunecării în nemişcare şi fixării în imobilitate". întreaga viaţă organică rezistă *scoborârii de nivel,* întoarcerii pe un plan inferior sau anterior reintegrării în anorganic. S-ar putea spune chiar - ţinând seama de anumite experienţe ale lui Sir

Jagadish Bose - că orice structură *anorganică* devine *organica,* adică dovedeşte *rezistenţă,* când este ameninţată să se descompună, să se dezintegreze. Orice *coborâre de nivel* înseamnă anihilare. O structură coloidală distrusă, întoarsă la structura moleculară rezistă, dă semne de *viaţă* Sir Jagadish Bose a dovedit, prin experienţele sale asupra cristalelor şi mineralelor, că substanţa se refuză degradării, alterării "ritmurilor" sale. După cum omul cunoaşte adevărata sa viaţă, adică centrul său propriu de existenţă, numai în clipa spaimei, când acest centru c ameninţat - tot aşa se poate spune că structurile anorganice realizează maximum de existenţă, în clipa când sunt ameninţate să dispară ca atare, adică să se dezintegreze, să coboare de nivel...

Capitolul asupra spaimei ca instrument de cunoştere a morţii este cel mai lung şi, desigur, cel mai interesant din toată cartea. D. I. Biberi, însă, înţelege să-şi facă datoria până la capăt. Cercetează şi celelalte aspecte, mai puţin eficiente, ale morţii; bunăoară, *Biologia morţii, Psihologia muribunzilor, Psihologia sinuciderii.* Moartea coexistă vieţii: acesta este un leit-motiv al cărţii d-lui I. Biberi. D-sa adună destule referinţe din lucrările biologilor şi medicilor, ca să demonstreze sau numai să amintească banalul adevăr că începem să murim din cea dintâi zi a vieţii noastre, dacă nu chiar din faza prenatală, atât de puţin glorioasă. D-sa consacră câteva pagini de ascuţită analiză şi subjacentă ironie asupra nemuririi vieţii organice, a continuităţii celulare. Dăinuirea individuală nu este însă acelaşi lucru cu continuitatea celulară. "Persistenţa în cosmos a energiilor vitale sub forme diferite, de iradiaţii calorice, fluidice, magnetice,ctc.... nu postulează însă persistenţa principiului vital *individualizat.* Ea suprimă numai înmănuncherea forţelor vitale într-o organizare individualizată, într-o convergenţă unitară, adică în individualitate, eliberând anonim, divergent şi tară coeziune ceea ce era mai dinainte ordonat şi în echilibru' (p. 163). Este rezumată aici, cu aceeaşi claritate şi eleganţă, care fac din d.I.Biberi unul dintre cei mai fermecători autori filosofici din literatura română, o concepţie polară a gândirii europene ştiinţifice. Fireşte, o concepţie care a mai avut şi alte veacuri de succes (de ex. buddhismul, averoismul), dar care niciodată n-a fost mai total acceptată şi mai sistematic fundamentată ca în veacul al XIX-lea. Ceea ce e uneori surprinzător în cartea d-lui 1. Biberi este acest "aer secolul al XIX-lea" care străbate cu destulă persistenţă în unele capitole şi care contrastează izbitor cu tonul modern", actual, al capitolului asupra "spaimei, timpului, morţii".

Distingem în *Thanatos* două sensibilităţi şi două orientări spirituale: cea dintâi scientifică, aparţinând secolului XIX, pe care autorul şi-a însuşit-o, probabil, odată cu studiile sale medicale - şi cealaltă metafizică, neliniştită, "modernă", pe care i-a alimentat-o gustul pentru artele interiorizate, pentru poezia rafinată şi confesiunile marilor nelinişitiţi. Un om de ştiinţă, un biolog bunăoară, n-ar fi acordat o atât de covârşitoare importanţă "clipei de spaimă"; chiar

moartea este, în general, pentru omul de ştiinţă, un fapt fără semnificaţie spirituală. Pe de altă parte, dacă n-ar fi păstrat armătura morală a secolului al XIX-lea, d. I. Biberi n-ar fi cântărit cu atâta atenţie acele nenumărate ipoteze şi fapte pe care ni le pun la îndemână ştiinţele biologice şi fizico-chimice. *Thanatos* este o remarcabilă încercare de sinteză a acestor două sensibilităţi şi autorul dovedeşte că' ştie să mânuiască atât analiza fină a stărilor extra-raţionale, cât şi documentele sau controversa ştiinţifică.

Fireşte, este foarte greu să discuţi o carte asupra morţii. O accepţi, în concluziile sale ultime, sau o refuzi. în ceea ce mă priveşte, cred că problema morţii nu conduce nicăieri, aşa cum e pusă de d. I.Biberi. Conduce, în cel mai bun caz, la constatarea făcută şi repetată de mii de ani - că "faptul morţii redă pe individul ce şi-a împlinit curba vieţii, marelui anonimat" (p. 221). D.I.Biberi stăruie asupra posibilităţilor de "experimentare" a morţii prin clipa de spaimă[27]. Lucrul acesta este într-adevăr verificat şi demonstrat cu prisosinţă în *Thanatos.* Da* este, în acelaşi timp, şi un adevăr cunoscut atât folcloriştilor cât şi istoricilor religiunilor. Folklorul acordă o imensă importanţă agoniei. De altfel, nu numai individul se revoltă împotriva morţii, ci şi colectivitatea. D.I.Biberi, ca şi Heidegger, crede că societatea depărtează pe individ de adevărata trăire, de viaţă, deci şi de moarte. Societatea, însă, are aceeaşi spaimă de moarte ca şi individul. *Moartea* este o forţă demoniacă, terifiantă, care atacă însăşi existenţa societăţii, perenitatea ei. Robert Hertz a arătat destul de clar faptul acesta în *Representation collective de la mort* (studiu retipărit în *Mchmgcs de Sociologie Rcligicusc et Folklore* Paris, 1928, p. 1-98). Este adevărat însă că moartea nu este, nici în folklor, nici în religii un fapt decisiv. Problema morţii este strâns legată, în aceste zone de gândire şi sensibilitate colectivă, de problema nemuririi. Această problemă a nemuririi domină de altfel toată viaţa spirituală a umanităţii, cu foarte scurte intervale de scepticism. Este o problemă care mi se pare incomparabil mai interesant de dezbătut decât problema morţii. D. 1. Biberi, însă, solidar cu orientarea mentală a secolului al XIX-lea, o recuză în câteva pagini (p. 165 sq). Argumentele împotriva dăinuirii conştiinţei personale pe care le aminteşte d. I. Biberi sunt simple, logice şi bine cunoscute. Mai puţin cunoscute, dar infinit mai trebuitoare sunt alte argumente, care pot fi trase indirect din anumite cercetări recente. Nu e locul să le expunem şi să le discutăm aici. într-un studiu de apropiată apariţie, vom încerca să dovedim că, în stadiul actual al cercetărilor ştiinţifice, nu se mai poate spune cu inima împăcată că dăinuirea conştiinţei personale este o credinţă "fantezistă" şi cu neputinţă de demonstrat. Vom menţiona aici numai câteva documente. Profesorul Olivier Leroy, care nu e nici spiritist, nici ocultist, ci un erudit etnograf, a publicat două cărţi: *La levitation* (Paris, 1928) şi *Les hommes salamandres. Uincombustibilite du corps humain* (Paris, 1931), în care ajunge la

concluzia că asemenea fenomene "miraculoase" sunt pe deplin dovedite de materialul documentar şi critic pe care îl avem la îndemână. Incombustibilitatea trupului luman este cu neputinţă de susţinut; tot ce ştim astăzi despre substanţa organică se opune unei atari credinţe. Şi cu toate acestea faptul a- fost demonstrat. Profesorul Leroy aduce nenumărate documente, pe care nici un om de ştiinţă nu le poate recuza De asemenea, levitaţiunea, înfrângerea legilor gravităţii, este iarăşi un fapt pe care gândirea noastră nu-1 poate accepta. Dar şi acest fapt e dovedit. Este adevărat că asemenea "miracole" nu sunt decât extrem de rare, deşi se întâlnesc (după documente adunate de profesorul Leroy) în aproape toate zonele de civilizaţie. D. I. Biberi cunoaşte, însă, şi chiar o citează (p. 17) opinia biologului Jean Rostand: "că în trecut, pe pământ, s-au produs forţe care au condus la aceste rezultate (evoluţia speciilor) si care în prezent nu mai acţionează". Este o ipoteză care ar explica şi' miracolele" care n-ar fi decât monstruoase excepţii, datorate unor forţe ce nu mai acţionează astăzi sau acţionează în condiţii cu totul speciale. Poate chiar evoluţia şi "fixarea' (unii ar spune "degenerarea") speciei umane au făcut inutilă frecvenţa acestor forţe care pot păstra intactă carnea în jăratec sau pot înălţa omul cu câţiva metri deasupra pământului.

Nu ne interesează aci explicarea acestor "miracole". Ne interesează consecinţele lor indirecte. Pentru că, dacă stringenţa legilor fizice şi biologice este infirmată în asemenea cazuri - nimic nu ne asigură că aceste legi nu pot fi infirmate şi în alte împrejurări. Incombustibilitatea corpului uman este atât de "fantezistă" şi impensabilă ca şi dăinuirea conştiinţei individuale post-mortem.

Dar mai sunt şi alte serii de fapte de care trebuie să se ţină seamă. Una din aceste serii de fapte o constituie tradiţia folklorică, viaţa mentală colectivă. D. I. Biberi trece prea uşor peste asemenea documente, care nu îi inspiră nici o încredere. Dacă ar fi citit *Cartea morţilor tibetană* (trad. engleză, Oxford, 1928), ar fi rămas surprins de exactitatea cu care e descrisă agonia. Aceste documente au un caracter *experimental* evident. De altfel, totul mă face să cred că majoritatea credinţelor populare, cât ar fi ele de "fanteziste", au la bază nu o *concepţie,* nu un exerciţiu mental abstract, ci o *experienţă.* încă din vara anului 1926, într-un articol din "Cuvântul", intitulat *Magie şi metapsihică,* observam că cercetările unui Charles Richet asupra psihometriei nu sunt decât verificarea experimentală a "magiei simpatice", pe care o îmbrăţişează aproape toţi primitivii. Acum, după zece ani, alţi cercetători au început să susţină acelaşi punct de vedere. Nu se mai crede în puterea de "pseudo-abstracţiune' a primitivilor. Viaţa primitivilor e bazată pe experienţă, pe concret. Credinţa lor în magie simpatică, deci, departe de a fi o 'falsă abstracţie", este izvorâtă din experienţele care pot fi uneori efectuate şi de europeni, cum e bunăoară psihometria. Ca şi în cazul incombustibilităţii corpului uman sau al lcvitaţiunii, şi despre psihometrie se poate spune că se datorează unor forţe ce nu mai acţionează astăzi cu necesitate. în societăţile evoluate, adică asupra unui om evoluat, "fixat" [28].

Dacă aceste fapte sunt demonstrate - şi în studiul nostru vom încerca să dovedim că ele sunt, atunci tradiţiile populare nu mai pot fi trecute cu vederea într-o discuţie asupra morţii. Pentru că aceste tradiţii sunt păstrătoare de *experienţe* colective străvechi. Documentele etnografice şi materialul folkloric devin astfel singurele piese autentice în această discuţie asupra morţii. Clipa de spaimă ne introduce în realitatea morţii, a "trecerii" omului. Ea nu ne poate spune însă nimic despre tot ce se întâmplă "dincolo". Clipa de spaimă este bine cunoscută atât *Cărţii Morţilor Tibetane,* cât şi aşa-numitei *The Book ofthe Craft ofDying.* Descrierea e'i este, în aceste texte, tot atât de lucidă ca şi în *Thanatos.* Numai că tradiţiile şi folklorul cunosc şi o urmare a acestei clipe de spaimă, un "itinerariu" asupra căruia d. I. Biberi n-a socotit necesar (sau ştiinţific) să se oprească. *Thanatos* rămâne, pentru^ noi, o excelentă carte asupra agoniei. Nu asupra "morţii", pentru că "moartea"este un lucru fără sens când e discutată fără complementul ei, viaţa post-mortem.

2. MOARTEA COSMICA

Potopul chaldeean

"Tradiția potopului e tradiția universală prin excelență, una din acele care se leagă de istoria umanității primitive

Fr. Lenormant, *Essai de commentaire sur Berose*

în timpul celui de al zecilea rege babilonian, *Xisuthros,* se petrece - după mărturia lui Berosiu[29] - potopul.

^ Ajungem aci într-un punct însemnat din istoria miturilor și .religiilor universale: ajungem la *tradiția potopului.* După cum spune și Lenormant (și după cum se va vedea și în articolele următoare), tradiția aceasta se întâlnește la un mare număr de popoare, destul de depărtate între ele, în timp și în spațiu. Savanții au încercat să rezolve problema aceasta, dar, cu toate studiile și polemicile aprinse, nu s-au înțeles până acum. Ei s-au întrebat de la început care ar putea fi originea *legendelor potopului* și au dedus că numai o revărsare maritimă sau o cumplită spargere de nori ar fi putut izbi imaginația populară și transmite din generație în generație. Dacă savanții sunt aproape înțeleși asupra acestei cauze naturale - mai mult sau puțin **recente - ei** sunt încă departe de-a se învoi asupra faptului dacă **legendele au fost** create de fiece popor în parte sau împrumutate de la câteva **izvoare** generale.

Istoria acestor dezbateri în **jurul** legendelor diluviene e atât de **complicată, și totuși atât** de interesantă pentru evoluția concepțiilor **istorice de la sfârșitul** secolului **al** XlX-lea, încât ea a inspirat o **admirabilă carte:** ***Le** deluge devant la critique historique* de Girard. **Autorul - a cărui lucrare,** împreună cu *Legendele potopului* a **lui R. Andree, e indispensabilă pentru studiul** acestei probleme - a clasificat **diferite teorii explicative în mai multe** clase și subclase. Printre cei **mai moderați *universaliști* - adică** printre acei care afirmă existența **legendelor autohtone diluviene în mai multe puncte** de pe **continentele**

Africa, Asia, Europa și America - e și orientalistul Fr. Lenormant *(Les origines de V histoire de la creation,* operă de care ne vom folosi în tot decursul acestui ciclu mitologic). *Non-universaliștii,* adică acei care susțin că legenda potopului nu se găsește decât la evrei și chaldeeni -pentru că au trăit împreună până la Abraham - sunt Halevy, Reville, Dilmann, Delitzch și alții.

Când vom studia mai de aproape diferite legende diluviene, se va înțelege că ambele aceste teorii - extreme - sunt insuficiente, tocmai pentru că pretind să explice prea mult. Sumedenia de legende ce s-a putut culege până în prezent nu poate încăpea în întregime în cadrele unei singure explicări. Atât teoria *universalistă* cât și cea *non-universalistă,* izolate, nu pot satisface toate cerințele unei explicații științifice. E, de altfel, o lege generală în mitologie și etnografie că nu toate faptele pot fi lămurite prin aceeași teorie generală. Nu toate faptele se pot reduce la aceeași cauză, pentru că nu toate faptele s-au manifestat în același timp și în același mediu. De aceea atitudinea pe care o ia cel mai mare mitograf al timpului, James George Frazer, într-o carte recentă *(Folklorul in Vechiul Testament, 1917),* e și cea mai bună. Frazer cercetează fiece legendă în parte și se întreabă dacă e indigenă sau împrumutată; dacă se datorește unei tradiții indigene sau unei influențe streine, îndepărtate. Și, după cum era de așteptat, unele legende vor fi explicate prin teoriile *universaliste,* iar altele prin cele *non-universalistc.* Peste tot, însă, Frazer aplică aceeași metodă strict științifică, aceeași erudiție și aceeași obiectivitate.

începând studiul tradițiilor potopului la popoarele mesopotameice, ne vom ocupa pe rând cu cercetarea tradițiilor ebraice, indiene, grecești, extrem asiatice, etc. Vom .întrerupe, deci, pentru un timp povestirea legendelor chaldeene. înțelegem că această lungă paranteză rupe unitatea ciclului, dar o facem pentru că o socotim prea interesantă și prea puțin cunoscută marelui public.

Ne întoarcem acum la tradiția potopului chaldeean, păstrată de istoricul Berosiu, în care însă, numele eroului și ale divinităților sunt grecizate. lată ce spune Berosiu: Zeul Chronos apăru în vis lui Xisuthros și îl sfătui să făurească o corabie în care să-și adune rudele și prietenii, pentru că, în a cincisprezecea zi a lunii Desios, se vor deschide zăgazurile oceanului ceresc. Totdeodată îi porunci să scrie și istoria lumii și s-o îngroape în cetatea soarelui, Sippar[30]. Xisuthros se % supune, construiește o corabie lungă de 2000 de coți și lată de 800, încarcă într-însa familia, prietenii și tot felul de vietăți și plante, iar când se năpustește potopul, începe plutirea. Ploaia n-a ținut mult, dar toată suflarea omenească, toate fiarele și gângăniile pieriseră. Văzând că se înseninează, Xisuthros dădu drumul câtorva paseri, care se înapoiară însă curând. După câteva zile, le dădu iar drumul, dar paserile se întoarseră cu glod în ghiare. A treia oară nu mai reveniră.

Nu trecu **mult** și corabia **lui** Xisuthros se opri pe un munte. Regele

împreună cu soția, fiica și cârmaciul corăbiei se coborâră să aducă jertfe de mulțumire zeilor. Dar ei se înălțară la cer și ceilalți, rămași în corabie, aflară aceasta printr-un glas nevăzut care îi vesti că Xisuthros cu soția sa, fiica și cârmaciul au devenit nemuritori. Supaviețuitorii sacrificară atunci protectorilor divini și porniră pe jos spre Babilon. Nu uitară să dezgroape și cărțile din cetatea Sippar, păstrând astfel intactă istoria lumii dintru începutul ei.

Savanții care cunoșteau legenda aceasta o socoteau o influență a tradiției potopului ebraic asupra preoților babilonieni, printre care se numără și Berosiu. Nu îi dădeau, deci, atenția cuvenită. Dar descoperirea bibliotecii lui Asurbanipal, descifrarea cărămizilor din Ninive, vădirea vechilor mituri chaldeene moștenite de la sumerieni[1'] au atras luarea aminte asupra acestui fragment[51]. S-a văzut că Berosiu - departe de a fi influențat în cărțile lui de ideile biblice - reprezintă o pură tradiție chaldeeană, mascată numai de grecizarea numelor proprii. S-'a întâlnit anume în *Epopeea lui Ghilgameș* episodul lui Ut-Napiștim[32] - pe care îl vom'analiza în numărul viitor - și care în orișice caz nu poate fi o influență ebraică. Savanții afirmă tot mai statornic acea puritate a tradiției diluviene chaldeene, mai ales de când s-au descoperit și alte versiuni mai vechi ale acestei tradițiuni, moștenite de la sumerieni, deci de o incontestabilă antichitate.

Despre care, din greșeală, s-a cules în art. IV că sunt de o "îndoielnică vechime"

Ziudsuddu și Ut-Napiștim

Când Ghilgameș îl întrebă de pricina vieții sale veșnice, Ut-Napiștim îi răspunse povestind potopul. Cu toate că, în versiunea actuală a epopeii, această povestire își are rostul ei, orientaliștii cred că la origine ea era independentă de istorisirea vitejiilor lui Ghilgameș. Lucrul acesta nu e de mirare, când cunoaștem câte elemente disparate au fost topite la un loc, până să alcătuiască actuala epopee a lui Ghilgameș; și, mai ales, de când s-au descoperit versiunile sumeriene ale potopului, care n-au nici o legătură cu povestea lui Ghilgameș.

Iată cele ce descoperă Ut-Napiștim eroului. Sfatul zeilor hotărâse să piardă cetatea *Șurippak,* împreună cu tot neamul omenesc și toate viețuitoarele pământului. Dar *Ei*['], protectorul oamenilor vesti pe Ut-Napiștim de potop și se folosi pentru aceasta de un vicleșug. *Ea* nu putea călca făgăduința dată celorlalți zei că nu va împărtăși taina nici unui muritor și, de aceea, mărturisi toate hotărârile unei trestii, îndărătul căreia avusese grijă să cheme mai dinainte pe Ut-Napiștim. "Om din Șurippak, fiu al lui *Ubara-Tutu,* croiește o casă, fă o corabie, lasă la o parte bogăția, caută viața, disprețuiește bogăția, mântuie viața, ia în corabie tot felul de semințe de viață. Corabia ce trebuie să faci... dimensiunile ei să fie exact măsurate; trebuie să corespundă între ele lungimea și lățimea... apă de băut, fă-i acoperiș".

Ea îl mai sfătui să spună celorlalți locuitori că părăsește cetatea pentru că e urât de zeul *Entil*[*4]*.* Cinci zile plănui Ut-Napiștim și apoi se apucă de lucru. Corabia era înaltă de 120 de coți, avea șase etaje, fiecare cu câte nouă încăperi. Puse câlți între scânduri și apoi unse cu asfalt și cu catran. Iar după ce a dat un ospăț și jertfe zeilor pentru bunul sfârșit al corăbiei, Ut-Napiștim începu să și-o populeze. "Luai în corabie toată familia și neamul meu, animalele câmpului, fiarele câmpului..."[35]. Zeul *Sama/*[6] îi statornicise mai dinainte începutul potopului: "Căpeteniile întunericului vor trimite într-o seară o ploaie cumplită; atunci intră în corabie și închide-ți ușa"[37]. Iar acest semn nu întârzie să sosească. Conducătorul corăbiei, *Puțur-Amurri,* se așeză la cârmă și autorul începe să descrie potopul: "Cădeau apele peste oameni ca o bătălie. Unul nu mai vedea pe celălalt, nu se jmai cunoșteau oamenii în cer. Zeii se înspăimântară de potop, fugiră și se înălțară în cerul lui *Adu*[38] ; Zeii se ghemuiră jos, ca un câine ce doarme lângă un zid. *Iștar*[39] țipă ca o femeie ce naște; gemu stăpâna zeilor, cea cu glas frumos: să se prefacă în humă timpul acela în care eu am poruncit răul în adunarea zeilor, vai, eu am poruncit răul în adunarea zeilor, pentru nimicirea norodului meu am poruncit lupta!

Unde este tot ceea ce am născut? Ca peştişorii umplu ei acum marea!"

Şase zile şi şase nopţi bătu potopul, iar în a şaptea zi ploaia încetă şi marea se linişti. Viaţa pierise pe pământ, iar Ut-Napiştim îngenunche şi mulţumi plângând zeilor de îndurarea lor. După 12 zile un ostrov apăru, iar corabia se opri pe muntele Nisir. Ut-Napiştim aşteptă aici 7 zile: "Când veni a şaptea zi, lăsai afară o porumbiţă, îi dădui drumul: porumbiţa zbură şi veni înapoi. Lăsai afară o rândunică, îi dădui drumul; rândunica zbură şi veni înapoi; pentru că nu găsea unde să stea, se întoarse înapoi. Lăsai afară un corb, îi dădui drumul: corbul zbură, văzu că apa scade, găsi de mâncare, râcâi, croncăni, nu se mai întoarse. Atunci lăsai afară tot ce era în corabie, către cele patru vânturi şi adusei jertfă de stropire pe vârful muntelui. Şapte şi încă o dată şapte vase de... pusei, sub ele împraştiai trestie, lemn de cedru şi mirt. Zeii mirosiră aroma, zeii mirosiră plăcuta aromă, zeii. ca muştele, se adunară deasupra celui ce jertfea"[40].

' Sosi şi *Iştarşi* jură că-şi va aduce pe veci aminte de această zi; iar pentru că stăpânul zeilor, *Enlil,* a pricinuit potopul, ea propune să nu fie îngăduit la jertfă. Cu toate acestea veni şi *Enlil ş* se mânie văzând corabia: gândul lui fusese să nu scape nici un muritor. Dar *Eн* vorbi: "înţclcptule între zei, viteazule, cum ai putut tu nesăbuit să dezlănţuieşti potop! Celui cu păcat pune asuprâ-i păcatul, celui cu crimă pune asupră-i crima, fii însă milostiv ca să nu se nimicească, fii însă îngăduitor ca să nu piară omenirea[41]".

Protectorul oamenilor spune că, în loc de un potop general, s-ar fi putut face o selecţie a oamenilor buni cu ajutorul unui lup, unei foamete sau lui *Nergal,* zeul ciumei şi al Infernului. *Eu* intră în corabie, aduse pe Ut-Napiştim şi soţia sa, îi făcu să îngenunche, le atinse fruntea şi îi binecuvânta: "Mai înainte a fost Ut-Napiştim numai om, acum să fie Ut-Napiştim şi soţia sa asemenea nouă, zeilor. Să locuiască Ut-Napiştim departe, la revărsarea râurilor".

Şi astfel ajunge Ut-Napiştim nemuritor şi vieţui în depărtare, la gura râurilor.

Asemănările cu potopul biblic sunt izbitoare şi ele vor fi cercetate mai îndelung în articolul viitor. Acum stăruim numai asupra vechimii acestei legende a lui Ut-Napiştim.

După cum am mai spus. *Epopeea lui Ghilgameş* - în care se găseşte episodul diluvian - o avem din timpurile lui Assurbanipal (secolul VII). Dar aceasta e numai o copie, pentru că s-au mai descoperit fragmente din epopee, datând de pe vremea lui *Amisaduga*[42] (1966 în. Chr). Iar Hilprecht a descoperit în ruinele cetăţii Nippur o frântură a cărei dată nu poate fi socotită înainte de 2100. Ceva mai mult încă. Toate aceste versiuni sunt scrise în limbi semitice (chaldeeană şi asiriană). Dar, din ruinele de la Nippur, s-a dat la iveală şi s-a tradus de curând o versiune sumeriană copiată pe la 2100. Iar cum noi ştim că în mileniul III sumerienii erau complet asimilaţi de către semiţi şi că limba sumeriană era o limbă moartă, folosită numai în cărţile sfinte şi în formulele tradiţionale, versiunea sumeriană de la Nippur trebuie să fie mult mai veche.

Din această legendă aflăm că regele *Ziudsuddu,* în acelaşi timp preot al zeului *Enki* (numele sumerian al lui *Ea),* e vestit de patronul său, prin aceleaşi subterfugii ca şi Ut-Napiştim, de venirea potopului. Sunt foarte multe lacune în această legendă, dar firul povestirii tot îl putem prinde. Potopul se dezlănţuieşte şi aci 7 zile. 'Când timp de şapte zile şi şapte nopţi furtuna, ploaia cotropi faţa pământului, când corabia fu înhăţată de vânt şi de apele puternice, Zeul-Soare veni şi răspândi lumina în cer şi pe pământ". *Ziudsuddu* sacrifică un bou şi o oaie; un alt fragment ni-l arată prosternat în faţa zeilor *Enlil* şi *Anu.* Apoi, după o lungă lacună, *Enlil*- a cărui mânie se potolise - vorbeşte de *Ziudsuddu* : îi dau o viaţă asemănătoare vieţii unui zeu; creez pentru el un suflet asemenea celui al unui zeu". Ceea ce înseamnă că primeşte nemurirea, ca şi Ut-Napiştim.

Din nefericire, restul Legendei nu e încă descoperit. Poate crâmpeie răzleţe se găsesc prin muzeele şi bibliotecile europene. în orice caz, versiunea aceasta sumeriană dovedeşte că o influenţă biblică asupra legendei lui Ut-Napiştim e cu neputinţă de susţinut: originea acesteia e autohtonă, mesopotamiană. Rămâne să lămurim acum legenda biblică a potopului, la lumina acestor adevăruri noi la care am ajuns.

Legenda lui Noe

înainte de a începe cercetarea potopului iudaic trebuie să amintim cetitorilor că *Vechiul Testament* - a cărui compilare nu poate fi mai veche de sec. IV în. Chr. - nu e altceva decât contopirea mai multor cărţi scrise cu câteva sute de ani mai înainte. Editorii *Hexateuchului* (primele şase cărţi biblice: *Geneza, Ieşirea, Leviticul, Numeri, Deuteronomul* şi *Iosua)* au strâns la un loc, modificând pe alocuri, vechile tradiţii asupra originii şi istoriei poporului lui Israel. Au încercat să dea o unitate tuturor acestor tradiţii, dintre care unele circulau în manuscris printre preoţi. Când s-a completat ediţia definitivă a *Vechiului Testament,* aceste manuscrise au fost folosite fiecare la locul său: dar spiritul critic nu era atât de dezvoltat la editori, încât aceştia să poată deosebi şi îndepărta contradicţiile dintre manuscrise. Aceste contradicţii, apoi, nu erau totdeauna izbitoare.

A trebuit să aşteptăm lucrarea medicului francez Astruc (1684-1766), publicată sub titlul de: *Conjectures sur Ies memoires originaux dont ii parait que Moi se s 'est serv/r pour composer Ie livre de Ia Gonesc* (1753), ca să cada prejudecata unei origini divine a *Biblici.* Astruc observă că în *Geneză* se întrebuinţează pentru numele lui D-zeu câteodată *Iahve,* câteodată *Elohim,* ceea ce dovedeşte că autorul s-a folosit de două izvoare deosebite în lucrarea sa. Observaţia aceasta - întârziată atâtea secole din pricina pedepselor ce cădeau asupra celor ce contraziceau părerile Bisericii - a fost reluată în sec. al XIX-lea şi completată de numeroşi istorici şi cercetători biblici. S-a ajuns astăzi la concluzia că *Hexateuchul* e alcătuit din şase *documente* deosebite (E. Montet: *Histoire de la Bible,* 1924), asupra cărora vom stărui altă dată.

Capitolele din *Geneză* în care D-zeu e numit *Elohim*[43] sunt mai recente şi trădează o cunoştinţă adâncă a rosturilor teologice din partea autorului: ele sunt numite de către savanţi *documente elohiste.* Dar de ce e numit aici Dumnezeu *Elohim* şi nu *Iahve'!* Pentru că numele propriu al Domnului - *Iahve* - a fost relevat tocmai lui Moise şi deci nu putea fi cunoscut primelor generaţii de oameni, nu putea fi . invocat de Abraam, Iacob, Isac şi ceilalţi patriarhi. Explicaţia aceasta trădează o teologie aproape definitivă, o evoluţie în ideile religioase şi un oarecare spirit critic. Pe când în *documentul* iahvist nu se găseşte o asemenea ascuţime de minte, ci, dimpotrivă, o primitivitate de concepţii cu totul opusă. S-a dovedit, prin critica textelor, că *documentul* iahvist datează din secolul IX-VIII în. Chr., pe când cel iehovist (care, în legenda potopului, face parte din aşa-numitul *cod sacerdotal)* e scris după captivitatea babiloniană, deci în sec. VI.

Această deosebire fundamentală dintre cele două elemente, care alcătuiesc *Hexateuchul,* se poate aprecia de orice cetitor atent.

Documentele iahviste sunt scrise într-un stil colorat, natural, curgător; inspiraţia poetului e primitivă, spontană, nehotărnicită de reguli eclesiastice. Scenele sunt vii şi interesează cetitorul; de pildă, întâlnirea lui Iacob cu Raşela la puţ *{Geneza;* XXIX, 9-13). Cu totul altfel sunt documentele iehoviste. Fiind scrise după captivitatea babilonică, când toată nădejdea Israelului se pusese în Iahve şi în preoţii lui, când bântuia fanatismul cel mai aprig, când partea externă a religiei, *ritualul,* câştiga cât mai multă simpatie printre credincioşi, -*documentele* iehoviste trădează mentalitatea clasei sacerdotale.După întoarcerea din captivitate, preoţii au început să exagereze ritualul încărcându-1 cu mărunţişuri, complicându-1, adăugând legi de pe urma cărora trăgeau foloase. Toate documentele sacerdotale sunt lipsite de inspiraţia sinceră a iahvistului. Istoria pe care o scriu preoţii nu mai e istoria eroilor poporului evreu, ci o istorie eclesiastică. între Elohim şi Om s-a ivit o prăpastie de netrecut, care nu există în documentele iahviste. O pildă de uscăciunea stilului, de realismul monoton, necolorat, de amănuntele josnice, negustoreşti, care se găsesc în aceste fragmente sacerdotale - sunt tocmelile lui Abraam cu fiii lui Uct, ca să obţină un mormânt pentru soţia sa, Sara *(Facerea,* XXIII).

Această scurtă introducere asupra originilor *Hexateuchului* şi elementelor din legea lui Moise era necesară pentru înţelegerea celor ce vor urma. Ca să economisim spaţiu, alcătuim mai jos un tablou al contradicţiilor dintre elementele iahviste şi iehoviste, în ce priveşte potopul.

în documentul iahvist se face deosebire între animalele curate şi necurate: "Şi din dobitoacele cele curate ia cu tine în lăuntru câte şapte, parte bărbătească şi femeiască; iară din dobitoacele cele necurate, câte două *(Facerea;* VII,2)	Pe când în documentul elohist nu se face această deosebire, deoarece ea a fost relevată de Elohim tocmai lui Moise şi deci nu putea fi cunoscută de Noe: "Şi din toate dobitoacele şi din toate cele ce se târăsc şi din toate fiarele şi din tot trupul, câte două din toate să iei în corabie, ca să le hrăneşti cu tine, parte bărbătească şi femeiască să fie". *(Facerea,* VI, 19).
în privinţa duratei potopului. documentul iahvist afirmă că a durat 40 de zile (VII, 15,17). Apoi Noe a mai stat trei săptămâni în corabie (VIII,6-13). în total, deci, 61 de zile.	Pe când cel elohist mărturiseşte că "s-a împuţinat apa după 150 de zile (VIII,3) şi că potopul durează în total 364 de zile".



Diferenţa între pricinile materiale ale potopului. în documentul iahvist a căzut numai ploaie (VIIJ2).	în documentul elohist, se deschid şi izvoarele cerului. (VII,II).
Noe aduce jertfa pe altar: "Şi a zidit Noe altar Domnului: şi a luat din toate dobitoacele cele curate şi dfn toate paserile cele curate: şi a adus ardere de tot pre altar" (VIII, 19).	Documentul elohist nu vorbeşte de altar, de jertfa, pentru că o jertfa nu putea fi adusă decât în templul din Ierusalim şi numai de către un preot. Această lege fiind decretată sub Jonea, în 621, documentul elohist e deci posterior acestei date.

Că legenda lui Noe (constituită după cum s-a văzut din două feluri de elemente) seamănă mult cu cea a lui Ut-Napiştim e lucru vădit. E interesant însă de ştiut că documentul iahvist cel mai vechi se aseamănă mai mult cu potopul chaldeean, decât cel elohist. Din tabloul acesta, nccomplet, se pot vedea legăturile dintre legenda ebraică şi cea chaldeeană:

Lt-Napiştim, om cu teama zeilor, e vestit mai dinainte de venirea potopului şi i se porunceşte să facă o corabie.	Acelaşi lucru se petrece şi cu Noe, credinciosul lui Iahve.
Corabia e smolită pe dinăuntru şi pe dinafară cu catran.	Acelaşi lucru face şi Noe.
Asemănări în ce priveşte cifra 7. Napiştim depune 7 vase de sacrificiu pe muntele unde s-a oprit corabia.	Noe e vestit cu 7 zile înainte de potop; ia câte şapte perechi de fiece animal curat; la intervale de câte 7 zile dă drumul porumbeilor (Toate documente iahviste).
înainte de potop, *Ea* închide uşa corăbiei în care se afla Ut-Napiştim.	Acelaşi lucru îl face Iahve lui Noe (document iahvist).
Corbul şi porumbelul liberaţi.	Idem (Document iahvist).
Sacrificiul gâdilă nările zeilor chaldeeni.	Jertfa lui Noe mulţumeşte pe Iahve pentru că "au mirosit Domnul miros cu bună mireasmă" (Document iahvist).

Explicaţia acestor identităţi nu e prea lesne de dat. *Iastrow* crede că legenda a fost odată comună chaldeenilor şi evreilor, şi "adusă de cei din urmă, pe la 2000 în. Chr., în Palestina. Dimpotrivă, *Gressman* socoteşte că ea a fost împrumutată în al doilea mileniu de evrei de la mesopotamieni, prin cananeeni. Nu putem afirma însă nimic sigur. *Skinner* neagă posibilitatea unei intervenţii cananeene în legenda biblică.

Mai simplă ar fi ipoteza următoare. Atât evreii cât şi chaldeenii au moştenit legenda aceasta dintr-un vechi izvor comun. Ambele popoare au modificat-o ulterior, conform evoluţiei lor religioase. Acest izvor comun semit ar fi şi el împrumutat de la tradiţiile cele vechi sumeriene - cum tind a ne demonstra noile descoperiri despre care am vorbit în articolul trecut. Până acum, explicaţia aceasta pare cea mai acceptabilă. Mai toate problemele legendelor diluviene chaldeo-ebraice ar fi astfel lămurite.

Potopul din *Sâtapatha Brahmana*

începem aci cercetarea tradiţiei diluviene la vechii indieni. E un capitol de o covârşitoare însemnătate din istoria religiilor, pentru că i anumiţi scriitori au susţinut că întreaga cultură europeană ar fi izvorât \ din India. Mai ales în ceea ce priveşte religia mozaică, deci şi cea creştină, s-au găsit cercetători care să afirme originea ei pur indiană. Louis Jacolliot, într-o carte care a făcut zgomot - *La Biblc dans Unde* -aducea dovezi din vechile texte sanscrite, în ajutorul acestei teorii. Din nefericire, Jacolliot n-a respectat pretutindeni adevărul ştiinţific, ci a "forţat" textele şi istoria acolo unde ele nu-l mai ajutau. Un savant indianist şi persianist, Harlez, a dovedit toate faptele necinstite ale lui Jacolliot într-o broşură purtând acelaşi titlu. Cu toate acestea, câteva din asemănările izbitoare din religia indiană şi cea mozaică n-au putut fi nici până astăzi zdruncinate. Intr-un alt ciclu, vom reveni asupra acestor prea însemnate chestiuni. Deocamdată, ne vom mărgini să lămurim numai istoricul potopului în cea mai veche versiune indiană, în *Sâtapathn Brahmana.*

Se cunoaşte contribuţia rodnică adusă de indieni în dezvoltarea culturii universale. Se găsesc, în vasta literatură sanscrită, mai toţi germenii şcolilor filosofice europene, iar în ce-priveşte valoarea artistică a poemelor indiene, atât savanţii cât şi poeţii le socotesc printre capodopere. Faptul că se găsesc în această literatură moke evenimente, forme şi idei întâlnite şi în vechile literaturi semite a adus în discuţie influenţele reciproce dintre cultura indiană şi cea chaldeeană. Sa studiem potopul din punctul de vedere al acestor discuţii.

Am văzut că există o foarte veche tradiţie diluviană în Mesopotamia, avându-şi izvorul la sumerieni, deci cu patru, cinci mii de ani înainte de Christ. E probabil că aceste legende au influenţat în vecinătate, cu toate că relaţiile dintre popoare erau pe acea vreme destul de reduse şi mai mult clandestine. E probabil că legenda lui Ut-Napiştim a fost cunoscută de indieni, care au modificat-o şi adoptat-o ulterior. Şi iată pentru care motiv. în *Vede* - cărţile sanscrite a căror redacţiune e socotită între 1500 şi 1000 în. Chr. - nu se pomeneşte nimic de potop. O naraţiune diluviană independentă apare tocmai în ultimele secole ale brahmanismului (VII-VI în. Chr.), în aşa-numita *Sâtapatha Brahmană.* Acesta e un tratat scris în proză, , asupra diverselor rituri sacre şi nu e lipsit de însemnătate pentru istoria religiilor indiene. Dau mai jos traducerea întregului pasagiu (Cartea I, cap. 8, paragraf 1), în care se va vedea cum s-a mântuit *Mânu* din potop. Dar mai întâi sunt necesare câteva lămuriri asupra '

acestui personagiu sacru.

Mânu trece în faţa indienilor drept o făptură divină, autor al *Legii lui Mânu (Manava-Dhaima-Sastra),* în care se găsesc rânduielile religioase şi civile ale Indiei.

Iată ce scrie în "legea lui Mânu" (1,33): "Să ştiţi, nobili brahmani, că cel pe care *Virargâ,* dumnezeiescul bărbat, 1-a produs din sine însuşi, supunându-se unei petreceri aspre, sunt eu, Mânu, creatorul totului". Ca să dea naştere neamului omenesc, Mânu crea, printr-o groaznică trudă, zece sfinţi anume moharşi, care şi ei creară alţi şapte Mânu, pe zei (deva), locuinţele lor, *gnomi {yakşa),* giganţi, giganţi vampiri şi alte o mulţime de fiinţe cereşti şi pământeşti. Deci întreaga viaţă se dezvoltă pe pământ numai datorită lui Mânu, legislatorul şi bine-făcătorul omenirii.

Pentru că, cu toată originea lui direct divină, Mânu nu uită că şi omul a fost făcut tot din trupul "Dumnezeiescului bărbat" (o formă a lui Brahma), primul născut din el însuşi- şi, deci, îşi dedică viaţa acestui stăpân al pământului.

Acum să revenim la textul potopului din Sâtapatha Brahmana: "Iată că lui Mânu i se aduse apă pentru spălarea de dimineaţă: întru acestea, pe când se spăla, un peşte îi ajunse în mână. Peştele îi spuse: -Creşte-mă, eu te voi mântui. - De ce mă vei mântui tu? - Va veni într-o zi apă mare care va mătura toate fiinţele; de această apă te voi mântui. - Dar cum să te cresc? - Cât timp suntem mărunţi, spuse peştele, nu prea avem norocul să trăim, pentru că peştii se mănâncă între ei. Hrăneşte-mă mai întâi într-un vas; când voi fi devenit prea mare pentru acest vas, vei face o groapă şi mă vei creşte; când voi fi ajuns prea mare pentru groapă, mă vei duce în mare; voi fi arunci la adăpostul tuturor primejdiilor. (Căci era unul din acei peşti care ajung adevăraţi monştri în tinereţe). Aşadar, în cutare an, va veni şuvoiul de apă; tu vei fauri o cofabie şi mă vei chema: o dată venită apa, tu te vei sui în corabie şi eu te voi scoate de acolo".

Mânu îl crescu, deci, şi îl duse în mare. Iar în anul statornicit, fauri o corabie şi chemă peştele; venind valul mare, se îmbarcă şi peştele înotă către el; de cornul peştelui legă funia năvii şi astfel pluti până la muntele din Nord. Peştele îi spuse: "Te-am mântuit; leagă-ţi corabia de un pom şi ia seama ca apele să nu se depărteze de munte; apoi, pe măsură ce vor scădea apele, vei coborî încetul cu încetul; de aceea coasta muntelui din Nord care se află în acea parte se cheamă "Coborârea lui Mânu". Iar apele măturară toate fiinţele şi Mânu rămase singur. Trăi în rugăciuni şi posturi, doritor fiind de urmaşi, într-o zi, pe când aducea o jertfă cu alimente fierte, vărsă în apă puţin din fiece parte: zer, unt, smântână şi brânză moale. Peste un an se născu o fată: ieşi ca muiată în unt şi era câte o pată de unt în fiecare urmă a paşilor săi. *Mithra* şi *Varuna* o întâlniră: "Cine eşti tu? îi spuseră, -Fiica lui Mânu. - Spune că eşti a noastră. - Nu, a celui care m-a născut, a lui sunt". Ei îi cerură prietenia, ea primi sau nu, nu se

I

ştie, totuşi c sigur că a ajuns la Mânu. - "Cine eşti tu? îi spuse el. -Fiica ta - Cum, dragă, poţi fi fiica mea? - Din libaţia din anul trecut pe care ai vărsat-o în apă, zer, unt, smântână şi brânză moale, din ea m-ai făurit. Eu sunt binecuvântată; dă-mi locul cuvenit în sacrificiu. Dacă îmi dai locul cuvenit în sacrificiu, te voi îmbogăţi în urmaşi şi în vite şi orice binecuvântare yei rosti, luându-mă în ajutor, se va realiza întru totul." El îi statornici deci locul său în mijlocul sacrificiului, care se găseşte în jertfele consecutive. Cu ea vieţui în rugă şi penitenţă, doritor de urmaşi şi prin ea născu întreaga această descendenţă care se cheamă "copiii lui Mânu" (oamenii) şi "orice binecuvântare rosti el luând-o în ajutor, se realiză."

Să ne întrebăm acum dacă versiunea aceasta e originară din India sau a fost importată din lumea semitică. Ne punem întrebarea aceasta pornind de la o prejudecată, cum ar fi de pildă aceea a nonuniversaliştilor. Nu ne întrebăm, cu alte cuvinte, asupra originii acestei legende - fiind siguri mai dinainte că ea nu e decât o influenţă mcsopotamiană - cum fac atâţia orientalişti neliberaţi încă de idei religioase. Vom vedea în urmă că se găsesc destule legende diluviene asupra cărora orice influenţă pornită de pe malurile Tigrului şi Eufratului c exclusă. Dar trebuie să ne întrebăm asupra originii legendei indiene, pentru că mai multe fapte ne silesc la aceasta. Oare de ce nu se pomeneşte nimic de potop în *Vede!* Apoi, trebuie să ne gândim la mărturia lui Burnouf, unul din cei mai buni cunoscători ai literaturii sanscrite: "ideca unui Mânu salvat din potop e incompatibilă sistemului csenţialmente indian al distrugerilor periodice ale lumii". Savantul francez socoteşte deci legenda din *Satapatha Brahmana* influenţată de semiţi.

Dar pe ce cale şi când s-a îndeplinit această înrâurire? Chaldeenii nu prea au venit în contact cu arienii din Pcndjab, valea Indului şi Gangelui - iar de o impostare în India a tradiţiilor greceşti nu poate fi vorba înainte de Alexandru Macedon (326 în.Chr.). Cei câţiva călători şi filosofi n-ar fi putut avea o influenţă atât de mare asupra miturilor populare.

O concluzie definitivă - dacă poate fi vorba de "definitiv" în asemenea chestiuni - o amânăm pentru altă dată. Aici ne-am mulţumit numai să punem problema. Materialul nu c însă suficient. Tradiţii diluviene se mai găsesc şi în alte cărţi sfinte indiene, pe care le vom cerceta în articolele viitoare.

Potopul în *Hari-Purana*

O legendă diluviană care prezintă mai multe asemănări cu cea chaldeeană se găseşte în cartea *Hari-Purana.* Versiunea aceasta ar fi de o importanţă covârşitoare, dacă data scrierii ar fi mai veche. Mai toate *Puranele* însă sunt din epoca budistă (deci după sec. VI în.Chr.) -unele din ele fiind redactate chiar în veacurile noastre. Aici trebuie să facem o observare: să nu se confunde *data redactării,* a transcrierii definitive, cu cea a creării unei lucrări. Toate *Puranele* se întemeiază pe tradiţii foarte vechi şi faptul că ultimele din ele au fost redactate abia acum patru sute de ani nu înseamnă că originea lor e atât de recentă. Mai toate ideile ce se găsesc în *Purane* sunt contimporane cu marile opere din epoca brahmană, însă ele s-au transmis verbal sau prin manuscrise care au fost distruse când s-a căpătat o "ediţie" definitivă.

Cu toate acestea, faptul că *Hari-Purana* (în care se găseşte tradiţia pe care o vom povesti îndată) e recentă ne sileşte să nu punem prea mult preţ pe ea. Mai cu seamă că nu e identică cu versiunea din *Satapatha Brahmana.* Poate a fost influenţată de mitul chaldeean, cum vom vedea că susţin mulţi orientalişti.

în *Hari-Purana* se povesteşte că Brahma, scârbit de răutăţile care se răspândiseră în lume, hotărî să o aducă din nou în neant înainte de împlinirea termenului statornicit pentru aceasta. "Fără să aştept trecerea celor o mie de vârste divine, vreau să întind noaptea pe univers şi să mă întorc la ordinea mea. Vreau să reîntorc fiinţele în materie, materia în apă, apa în lumină, lumina în aer, aerul în eter, eterul în propria mea substanţă. Apa din care au ieşit făpturile însufleţite va nimici făpturile însufleţite". Dar *Vişnu,* auzind cuvintele lui Brahma şi temându-se să nu fie şi el contopit din nou de fiinţa Marelui şi Unicului Zeu - îl rugă să nu piardă omenirea, ci să-1 lase pe el să-i îndrepte pe calea cea bună. Şi Brahma, auzind acestea, aruncă o privire plină de dragoste asupra lui Vişnu care fu prima sa formă manifestată, după ce a ieşit din oul de aur. "Fii fără teamă", îi spuse el.

"-Tu, care ai ieşit din mine, tu nu te vei reîntoarce în Neant; şi noaptea pe care vreau s-o întind asupra Universului îţi păstrează la sânul meu bucurii nespuse.

-O, *Paramathma,* răspunse Vişnu, pentru ce m-ai făcut să ies la suprafaţa Fluviului Lotusului parfumat; pentru ce mi-ai poruncit să nasc din sânul meu toate făpturile însufleţite, plantele şi florile, dacă toate acestea trebuie să piară înaintea celor o mie de vârste divine?

Oare mama nu plânge când vede murind copiii săi, înainte de a

atinge vârsta? Pentru ce mi-ai dat, pentru întreaga natură, inima unui părinte şi a unei mame şi mă faci să asist, înainte de vreme, la marea noapte *Prălayal*

-O, Vişnu, o fiul meu, nu deznădăjdui; ceea ce a fost bun a ajuns rău şi ceea ce a ajuns rău trebuie nimicit, căci stricăciunea va sfârşi prin a atinge Cerurile.

-Pentru ce, deci, o stăpân al Totului, să nimiceşti pe toţi oamenii? Nu mai sunt făpturi demne de a trăi? Şi pentru ce să loveşti orbeşte, în dreapta ta mânie, asupra binelui şi asupra răului?

-Nimic n-ar putea să schimbe hotărârea mea nestrămutată: oamenii vor fi nimiciţi, dar din pricina ta îngădui pământului care îi poartă o singură familie de oameni cucernici ca să-l repopuleze, când mânia mea va fi potolită. Du-te, deci, şi nu întârzia, căci în curând voi dezlănţui apele pe toată faţa globului."

Vişnu coborî deci pe pământ şi, sub chipul unei paseri, vesti pe cuviosul *Waiswasvata* să aleagă copacii cei mai groşi şi, cu ajutorul fiilor săi, să-şi facă o corabie în care să intre familia, câte o pereche din fiece vieţuitoare şi toate seminţele plantelor. în acelaşi timp, îl sfătui să nu uite cărţile sfinte. Waiswasvata înţelese că este mântuit datorită virtuţilor sale şi îndeplini poruncile lui Vişnu. Când corabia fu plină de animale şi plante, începu o ploaie ce bătu tară îndurare, zi şi noapte, pământul. Dusă de şuvoaie către Nord, corabia se opri în vârful Hamayat (Himalaya). Deschizând uşiţa, Waiswasvata zări " o dâră luminoasă, în mii de culori, care împărţea bolta cerului". Vişnu îl lămuri: "Aceasta e cingătoarea nemuritoarei zeiţe Lakmy; e un semn de iertare; când turtureaua nu se va reîntoarce la corabie, tu vei merge drept înaintea ta şi fiii tăi vor repopula pământul". Apoi Vişnu arătă fiecărui copil de al lui Waiswasvata în ce direcţie să-şi îndrepte paşii. Waiswasvata dădu drumul turturelei, dar aceasta se întoarse seara cu glod pe aripi. Mai lăsă o^ pereche de cocori, care se întoarseră şi zburară în jurul corăbiei. în sfârşit, dădu drumul unui erodiu, unei păsări balaca şi unui corb. Nici unul nu se mai întoarse. Lăsând atunci din nou turtureaua, aceasta se întoarse şi zbură în jurul corăbiei, cu o ramură de sacra iarbă Cusa în cioc. Apoi porni spre răsărit.

Waiswasvata coborî din corabie, împărţi turmele şi lumea între cei patru fii ai săi, liberă paserile şi vietăţile pădurii şi făcu rugăciuni de mulţumire. înjunghiind o capră roşie, o sacrifică zeilor, spunând: "sângele acesta să fie răspândit în semn de veşnică alianţă între cer şi pământ". Urmează apoi *6* frumoasă rugă către Vişnu, "sufletul lumii, spiritul rugăciunii, esenţa subtilă emanată de Necreat, gândirea eternă a ceea ce este, veşnică manifestare a Marelui Tot, care a mântuit lumea de la nimicirea prin ape".

Potopul în *Mahabharata* şi *Bhagavata-Purana*

Se mai păstrează şi alte versiuni diluviene în literatură. în *Mahabhârata,* Mânu se îmbarcă într-o corabie, în aceleaşi împrejurări din *Sâtapatha Brahmana* - însă aici e întovărăşit de şapte Rishi (sfinţi)[45] şi de toate seminţiile indicate de brahmani. Ca şi în *Sâtapatha Brahmana,* peştele duce corabia până la culmea Hyamat.

Versiunea din *Bhagavata-Purăţia* e mult mai deosebită. Către sfârşitul primei zile a lui Brahma (aşa-numita *Kalpa,* care coprinde, după credinţa indiană, 4.32O.OOO.OOO ani solari), însuşi Brahma era adormit. Demonul *Hayagriva* profită de ocazie şi fură sfintele *Vede* ieşite din gura Marelui Zeu. Vişnu observă aceasta şi, ca sa-l poată urmări, se preface în peşte; dar cade în mâinile lui *Rishi-Satyavrata,* care se comportă faţă de el întocmai ca şi *Mânu* în *Sâtapatha Brahmana.* Urmează potopul, în care timp *Satyavrata* e mântuit într-o corabie. Aceasta era legată de cornul peştelui (Vişnu), printr-un şarpe numit *Ananta.*[46] în tot timpul potopului - care ţine *o noapte de a lui Brahma* -Vişnu iniţiază pe *Satyavrata* în misterele sufletului universal. Când se deşteaptă Brahma, Vişnu îi înapoiază Vedele, apoi ucide pe Hayagriva, prinţul demonilor (după Daadson).

Rămâne acum să lămurim originea versiunilor indiene. S-au observat, în *Sâtapatha Brahmana,* deosebiri esenţiale de legenda chaldeeană. Aşa, de pildă, Mânu se mântuie singur, fără tovarăşă şi specia umană scapă de pieire ca prin minune. De asemenea, nu ni se spune cum au scăpat din potop animalele şi plantele. Se găsesc deosebiri de felul acesta şi în *Hari-Purana,* dar ele se pierd în fata asemănărilor dintre această versiune şi cea chaldeo-iudaică. In amândouă, potopul e hotărât de Marele Zeu în urma răutăţilor oamenilor; în amândouă, aceasta e împărtăşită unui cuvios prin glasul unui zeu binefăcător omenirii *(Ea* la chaldeeni, *Vişnu* la indieni). Unii savanţi au obiectat că la chaldeeni nu se pomeneşte de acel peşte (Vişnu) care să călăuzească corabia omului mântuit de potop. Dar li s-a răspuns printr-un argument foarte interesant. Se ştie anume că *Ea* -mântuitorul omenirii - are ca simbol un *peşte* şi sub această formă e reprezentat pe toate monumentele. După unii savanţi, *Ea* în chip de peşte ar fi fost cunoscut vechilor indieni, dimpreună cu legenda potopului. Adaptată şi infiltrată cu alte tradiţii, această legendă ar fi dat versiunea din *Sâtapatha-Brăhmana* şi cea din *Hari-Purana.* Ipoteza acestor influenţe semite asupra legendelor diluviene indiene ar fi mai îndrituită şi prin fraza ultimă rostită de Waiswasvata - pe care am subliniat-o în articolul precedent - şi care se aseamănă mult cu cea rostită de Iahve în Geneză: "Acesta e semnul legăturii pe care îl **dau**

eu între mine şi între voi şi între tot sufletul viu, care este cu voi întru neamuri veşnice" (IX, 12).

Apoi nu trebuie să uităm *curcubeul,* semn al încetării mâniei divine, ce apare în amândouă naraţiunile.

E timpul să încheiem. Ipoteza unei influenţe semjte asupra legendelor diluviene indiene pare îndreptăţită de faptele cercetate până acum. Un scurt tablou sinoptic e necesar pentru priceperea celor ce urmează:

1.în *Vede,* cel mai vechi monument al literaturii indiene, nu se pomeneşte nimic de potop.

2. Vişnu, care scapă pe om sub chipul unui peşte, se aseamănă prea mult cu zeul chaldeean *Ea,* al cărui simbol e un peşte. în treacăt, aminteam că şi simbolul creştin primitiv, un peşte cu o ancoră (la origine e o corabie, corabia lui Mânu) e o moştenire indiană sau chaldeeană.

3.Şi în legenda chaldeeană, ca şi în cea indiană e scăpat omul prin intervenţia unui protector divin şi scapă cu el animale, plante şi cărţile sfinte.

4.Sacrificiile de mulţumire urmează în ambele legende. Idem curcubeul şi paserile care se reîntorc la corabie.

5.în *Hari-Purana,* fraza ultimă se aseamănă cu pasajul din *Geneză* (vezi mai sus).

6.în toată această carte *{Hari-Purana)* se observă o influenţă chaldeeană sau biblică.

Deci, credem că nu greşim afirmând că atât *Sâtapatha-Brăhmana,* cât şi celelalte versiuni - mai cu deosebire *Hari-Purana* - au fost înrâurite în dezvoltarea lor de elemente semitice. Aceasta nu dovedeşte însă că n-au existat în India tradiţii autohtone diluviene. Tradiţii de felul acesta se întâlnesc mai peste toată faţa pământului. Simpla observare a inundaţiilor şi revărsărilor, unită cu lipsa de adăposturi trainice - e suficientă elaborării lor. Trebuie chiar să admitem că circulau printre neamurile arice încă din vechi timpuri asemenea legende pentru că - după cum afirmă Frazer - ele vădesc un curios contrast între cele două naraţiuni, în care "nu e exagerat să se distingă opoziţia între prudenţa practică a semitului şi ascetismul visător al indianului."

Bibliografie

însemn aici lucrările capitale după care m-am călăuzit în ilcătuirea articolelor asupra potopului indian:

V. Henri, *Les litteratures de l'Inde*
L. Jacolliot, *La Bible dans Unde*
E. Burnouf, *Mahabharata* (traduction)
E. Burnouf, *Bhagăvata-Purana* (traduction)
E. Daadson, *Mythes et Legendes*
Manava-Dhatma-Sastra (trad. preotului I. Mihălcescu)
Frazer, Girard, Lenormant, Andree, lucrările citate.

Deucalion

Legende privitoare la potopul ce a cotropit cândva omenirea se întâlnesc şi în lucrările scriitorilor greci de înainte şi după Christ. Ele circulau printre norod şi nu aveau toate o egală vechime. De asemenea, unele erau autohtone, iar altele împrumutate de la neamurile vecine cu care grecii veniseră în contact.

După tradiţia elenă, pământul a suferit trei potopuri: unul pe timpul lui *Ogyges*[47], altul sub *Deucalion*[4]* şi al treilea pe când trăia Dardanus[49]. Scriitorul creştin spaniol *Isidor din Sevilla* spunea că la început a fost potopul lui *Nuc,* apoi al lui *Ogyges* - contimporan cu patriarhul lacob - şi tocmai la urmă cel al lui Deucalion, contimporan cu Moisc. Isidor din Sevilla făcu această clasificare pentru că era creştin şi voia să dovedească vechimea *Bibliei* şi a poporului ales. Tot el c acela care a găsif, ca o dovadă a potopului lui Noe, scoicile de prin munţi, despre care spuse mai târziu Voltaire - bătându-şi joc de episcopul din Sevilla - că sunt rămase de la pelerinii întorşi din Ţările Sfinte.

Cei dintâi scriitori greci care pomenesc de potopul din vremea lui *Deucalion* - cel mai cunoscut, de altfel - sunt *Hellanicos* (sec. V în. Chr.), *Pindarice*. V), *P/aton* (sec. IV), *Aristot* (sec. IV), *Apollodor* (sec. II). lată versiunea povestită de acesta din urmă *(Biblioteca,* 1,7,2; trad. Frazer): "Deucalion era fiul lui Prometeu. Fu rege în ţara Pythia şi luă de soţie pe Pyrrha, fiica lui Epitemeu şi a Pandorei, prima femeie pe care o tăcuseră zeii. Dar, când Zeus hotărî să nimicească pe oamenii Vârstei de bronz, Deucalion, după sfatul lui Prometeu, alcătui o ladă sau o corabie şi, adunând cele trebuincioase, intră înăuntru cu soţia sa. Dar Zeus făcu să cadă o ploaie mare din ceruri asupra pământului, care pustii cea mai mare parte a Greciei: aşa că pieriră toţi oamenii, afară de câţiva care alergară pe munţii din vecinătate. Atunci, munţii Tesaliei se despicară în două şi toată lumea care se afla dincolo de Istm şi în Peloponez pieri înecată. Dar Deucalion, după ce a plutit în corabia sa, deasupra apelor, nouă zile şi tot atâtea nopţi, ajunse la Parnas; acolo, când încetară ploile, debarcă şi sacrifică Mântuitorului Zeus. Şi Zeus trimise pe Hermes lângă el şi îi îngădui să aleagă ce va voi; el alese oamenii. După porunca lui Zeus, adună pietre şi le zvârli pe deasupra capului; iar pietrele zvârlite de Deucalion deveniră bărbaţi şi pietrele Pyrrhei se făcură femei. De aceea oamenii în Grecia se numesc *aloi,* de la *Iaos*= piatră."

O altă versiune a potopului o găsim într-un opuscul al satiricului şi retorului grec Lucian (sec. II d. Chr.) intitulat *Despre Zeiţa Siriană.* Imitând - poate în ironie - maniera de a face istorie a lui Herodot,

Lucian zugrăveşte în această lucrare, templele şi ritualurile zeiţei siriene *Astarteei®,* dimpreună cu cele ale altor divinităţi. în tot cursul acestui tratat, Lucian se arată înclinat spre credulitate şi superstiţie, trăsături care nu-i stau în fire şi care au făcut pe unii filologi de valoarea lui Bellin de Ballu să se îndoiască de autenticitatea *Zeiţei Siriene.* Wielland şi o bună parte din şcoala germană socoteau însă că aceste îndoieli sunt neîntemeiate.

înainte de a reproduce în traducere pasajul din *De dia Syra,* e bine să se ştie că Lucian a mai pomenit de Deucalion încă în două opuscule ale sale. în *Timon,* paragraful 3, spune: "... într-o clipită, pe vremea lui Deucalion, pământul nu mai e decât un nemăsurat naufragiu, lumea e inundată şi, cu mare trudă, putu să scape o mică corabie, care, oprindu-se pe muntele Lycoris, păstrează vatra unei rase umane mai negre în răutăţi ca cea dintâi". Iar în tratatul *Despre dans,* paragraful 34: "Veniră atunci Deucalion şi marele naufragiu din acea vreme şi corabia unică care mântui resturile geniului uman şi pietrele prefăcute în oameni".

Acum e timpul să tălmăcim (după versurile lui Eugene Talbot şi Bellin de Ballu) şi paragraful 18 din *De dia Syra,* în care se pomeneşte de potopul lui Deucalion: "Actuala rasă omenească nu e cea dintâi, însă generaţia de mai înainte a pierit în întregime. Oamenii de astăzi se trag din cea de a doua rasă, care s-a înmulţit prin Deucalion. Despre aceşti oameni se povesteşte că erau foarte grosolani, săvârşeau tot felul de crime şi călcau jurămintele, nu practicau ospitalitatea şi izgoneau pe cei ce le cereau îndurare. Ei fură pedepsiţi printr-o întâmplare groaznică. Dintr-odată, pământul lăsă să iasă o nesfârşită cantitate de apă; căzură ploi mari, fluviile se revărsară, marea trecu peste ţărmuri şi totul nu mai fu decât o masă de apă în care neamul omenesc pieri. Deucalion singur fu păstrat pentru o a doua generaţie, din pricina dreptăţii şi pietăţii sale. Iată cum fu mântuit: el avea o ladă mare; îşi urcă soţia şi copiii. Când se urcă şi el, porcii, caii, leii, şerpii şi alte animale care trăiau pe pământ veniră, lângă Deucalion, perechi - perechi. El le primi pe toate, iar ele nu-i făcură nici un rău; dimpotrivă, domni între ele o strânsă prietenie datorită unei înrâuriri dumnezeieşti. Toţi la un loc pluteau în corabie, în timp ce apa acoperea pământul.

Locuitorii din Hierapolis afirmau că în ţara lor se făcu spărtura care absorbi toate apele potopului şi că Deucalion, aflând de aceasta, făcu altare şi ridică, aproape de crăpătură, un templu închinat Junonei. Lucian chiar văzu acest templu şi o crăpătură din vecinătate, despre care scrise "că nu e prea mare. Dacă a fost mai largă altă dată şi a devenit astăzi atât de mică, nu ştie; dar ea e mică".

Legenda lui Deucalion era cunoscută în toată Grecia şi multe cetăţi îşi însuşeau cinstea de a fi în legătură cu eroul sau potopul. Atenienii credeau că Deucalion se refugie la Atena, unde clădi templul lui Zeus Ploiosul.

Peste această legătură se adăugară, peste veacuri, **elemente din legendele semite. Astfel,** în cetatea **frigiană** Apaneea Ciboenus (cibotus = corabie) s-au găsit monede pe care erau bătute o corabie, o pereche **de** oameni și numele *Noe.* Nu mai încape îndoială că, în această cetate, unde lângă elementul grec se găsea din belșug și cel semit, s-a introdus de mult timp legenda biblică care făcu să dispară -dacă existase cumva - vechea tradiție indigenă. (Babelon: *La tradition Phrygietme du Deluge,* "Revue d'histoire des religions", 189, p. 180).

De asemenea, o urmă vizibilă de influență biblică asupra tradiției grecești se găsește într-un pasagiu din Plutarc *(Asupra animalelor de uscat și de mare,* 18). "Mitologiștii spun că, în timpul potopului, Deucalion, închis în corabie, lăsă afară o porumbiță care îl informa de mersul vremii. Atât timp cât ținu potopul ea se înapoia în corabie; când se făcu din nou senin, își luă zborul ca să nu se mai întoarcă niciodată".

Fără îndoială că Plutarh cunoștea versiunea biblică și lucrul acesta nu trebuie să ne- mire, când știm că el avea o imensă erudiție și că *Vechiul Testament* era tradus și răspândit de multă vreme printre învățații greci.

Cunoscând legenda lui Deucalion mai rămâne să cercetăm și pe cele privitoare la Ogyges și Dardanus - ca să putem conchide asupra originii lor.

Potopul în Asia și arhipelagul asiatic

Legendele diluviene (pe care le vom povesti in câteva articole și cu care se va sfârși ciclul de cercetări asupra potopului pornit de la Noe și Ut-Napiștim) sunt culese în ultimele veacuri. Nu le cunoaștem, deci, vârsta.

Numărul lor e destul de mare și versiunile care au fost culese se găsesc mai cu seamă în memoriile călătorilor sau cercetătorilor etnografici. De aceea sarcina celui care ar fi voit să studieze aceste legende diluviene la popoarele sălbatice era destul de anevoioasă înainte de Frazer. Eruditul mitograf cunoscător al multor limbi moderne dintre care și olandeza, bogată în memorii de călătorii maritime, a adunat în primul volum al monumentalei sale opere *Fulklorul in Vechiul Testament* (și în ediție prescurtată, franceză) un imens material referitor la credințele sălbaticilor asupra potopului și mântuirii omului. Numai cu ajutorul acestui material cules de Frazer pot scrie aceste articole. în care nu legendele antice, ci cele ale triburilor sălbatice alcătuiesc subiectul. Altminteri, din pricina sărăcimii bibliotecilor noastre, oricâtă muncă-și bunăvoință aș fi avut, materialul nu ar fi putut fi adunat și ciclul ar fi rămas incomplet.

Să începem cu legenda diluviană din tribul Singto, în Birmania de sus, reluata de Gilhodcs în studiul său *Mitologia și religia katșinilor* ("Anthropos", **III,** pp. 683-6X6).

Când a început potopul, un bărbat, *Pawpaw Nanșaung* și sora sa, *Șang-hko* scăpară într-o barcă mare. Aveau cu ei numai nouă cocoși și nouă ace. După câteva zile zvârliră un ac și un cocoș; dar nici cocoșul nu cântă, nici acul nu lovi fundul. Cei doi naufragiați înțeleseră că apele erau tot mari. Repetară operația de opt ori, cu același trist rezultat și numai într-a noua zi ultimul cocoș cântă și ultimul ac lovi fundul. Peste puțin se scoborârâ pe uscat și găsiră adăpost într-o peșteră, locuită de două duhuri, unul bărbat și altul femeie. Duhurile propuseră acestei ultime perechi omenești să rămână la ei și să se îndeletnicească cu dcsțelenizarea "junglei", iar Pawpaw cu Șang-hko acceptară. Nu trecu mult timp și Șang-hko născu un copil. Tovarășa duhului, care era bătrână și răutăcioasă, amenință pe micuț că, dacă nu va înceta cu țipetele, îl va tăia în bucăți și-1 va duce la răspântia celor nouă drumuri. Cum copilul nu înțelegea și continua să țipe, bătrâna îl tăie și-1 duse la răscruce. O bucată din el o pregăti în mâncare, iar în leagăn puse o buturugă. După ce se întoarse mama și după ce mânca, întrebând pe bătrână de copil, aceasta îi răspunse: "L-ai mâncat". Șang-hko, aproape nebună, ieși afară și ceru Marelui Duh să-i învieze copilul sau s-o răzbune. Acesta îi spuse; "Nu pot să-ți înviez copilul,

dar pot să te fac mama tuturor popoarelor". Şi atunci răsăriră pe un drum chamii, pe altul chinezii, pe un al treilea birmanii, apoi bengalezii şi toate naţiile pământului. Iar Şang-hko îi socoti pe toţi copiii săi, pentru că toţi se născuseră din mădularele pruncului său ucis.

Cei din tribul Ba-Lnar, din Cochinchina, povestesc că potopul a luat naştere dintr-o ceartă. O pasăre de pradă a lovit pe crab atât de puternic, încât acesta păstrează până astăzi gaura făcută în craniu, dar crabul se înfurie şi ridică apele până la cer, înecând totul. Nu scăpară decât doi fraţi, într-o ladă, unde aduseră şi câte o pereche din fiecare animal. Plutiră şapte zile şi şapte nopţi, apoi se coborâră pe uscat. După ce sfârşiră merindele, erau să moară de foame, când veni o furnică neagră şi le aduse două boabe de orez. Astfel se mântuiră cei doi oameni, strămoşi ai omenirii de astăzi (după Guerlach).

O legendă diluviană interesantă o găsim şi la tribul Lato, de pe înălţimile Yunnamului, spre sudul Chinei. Acest trib e destul de civilizat şi a inventat de foarte mult timp o scriere pictografică. După credinţele lor, patriarhii bătrâni care au locuit odată pământul stau acum în cer. Cel mai ilustru printre aceşti patriarhi este *Tc-giJ-dzih,* care a adus moartea pe pământ. Tot el a pricinuit şi potopul şi iată în ce chip. Oamenii înrăutăţindu-se, *Tc-gii-dzih* le-a cerut carne şi sânge dintr-un tovarăş al lor. Nici unul nu s-a oferit să jertfească patriarhului o parte din carnea şi sângele său, afară de blândul şi evlaviosul *Dii-mu.* Atunci, *Tc-gu-dzih* ridică apele până la ceruri, cotropind întreaga omenire, afară de *Du-mu* cu fiii săi, scăpaţi într-o corabie. Din cei patru băieţi, răsăriră cele patru rase omeneşti civilizate, dintre care se numără chinezii şi */o/o.*

Legenda aceasta - prin patriarhii" săi - poate să fie o legendă creştină, prin propagandiştii nestorieni din veacul de mijloc.

Nu sunt puţine tradiţiile diluviene în Asia Orientală. Până şi la chinezi unii savanţi cred a fi găsit tradiţia potopului. El s-ar fi petrecut pe vremea împăratului Yao (2357 în. Chr.). Orientaliştii ca Bunsen şi chiar mitografii (Frazer) nu văd însă în această legendă decât amintirea unei revărsări a fluviului Haang-Ho.

Legende diluviene se găsesc însă în arhipelagul asiatic. în Sumatra, în insulele de lângă Borneo, la tribul Taradja din centrul Celebelor, la locuitorii insulei Rotti, la sud de Timov şi în alte puncte s-au găsit tradiţii asupra potopului. în insula Engano, lângă Sumatra, se povesteşte că din potop scăpase o singură femeie, însă aceasta înviase pe toţi ceilalţi morţi lovindu-i cu pietre.

Cei din tribul Taradja povestesc că din potop se mântuise numai o femeie şi un şoarece. Acesta roase o cutie cu orez, îngăduind astf^t femeii să semene şi să trăiască din orez. De aceea, în fiecare an, şoarecii vin şi-şi ridică dreptul pe care-1 au, din lanurile de orez.

Potopul australian şi melanezian

Continuăm cu relatarea tradiţiilor diluviene la popoarele sălbatice. După ce vom spicui câteva din imensul stoc pus la dispoziţie de Frazer, vom trece la explicarea lor - foarte simplă - şi apoi la încheiere, cu o privire sintetică a ciclului diluvian.

Legende se găsesc şi în Australia. Tribul *Kurmti* îşi aminteşte de un potop din care nu s-au mântuit decât un bărbat şi trei femei. Aceştia se aflau pe o insulă pustie şi erau osândiţi să moară de foame dacă nu-i scăpa un pelican care-i trecu, unul câte unul, pe pământ. Dar pelicanul se îndrăgosti nebun de una dintre femei, din care pricină - după multe peripeţii - i se trase şi moartea. Se înţelege numaidecât că legenda aceasta c alcătuită din mai multe clemente. Episodul cu aventura şi moartea pelicanului, de pildă, trebuie să fi fost cândva de sine stătător. Aceasta c, de altfel, o caracteristică a mai tuturor legendelor şi îndeosebi a legendelor primitivilor.

Indigenii de pe lacul Tyers (Victoria) au o tradiţie mult mai faimoasă. După credinţa lor, o broască înghiţi odată toată apa de pe pământ. Seceta chinuia pe om şi pe animale, iar peştii se zvârcoleau în agonic. Vieţuitoarele ţinură atunci sfat şi se hotărâră s-o înveselească atât de mult pe broască, incât aceasta să râdă şi să verse toată apa înghiţită. începură deci giumbuşlucurile. Făceau fel de fel de caraghioslâcuri ilariante, dar broasca rămânea nepăsătoare. Văzând aceasta, tiparul se ridică în coadă şi începu să îndeplinească contorsiuni pline de haz. Broasca se invcseli pe dată şi, începând să râdă, vărsă toată apa. Scăpară foarte puţini oameni şi aceştia erau să moară de foame dacă nu intervenea pelicanul.

Se găseşte o legendă diluviană şi în Noua Guinee. Acolo potopul a fost pricinuit de un anume *Lohcro* şi cu fratele său mai mic, care -supărându-se pe vecinii lor - zvârliră un os omenesc într-un pârâu. Pe dată apele crescură atât de mult,. încât acoperiră dealuri şi văi, semănând moartea printre oameni.

La fidjeeni s-a abătut cândva potopul, pe care ci îl numesc *Wdldvn-lcvu.* Aceasta pentru că cei doi nepoţi ai marelui zeu *NJcngei* îi omorâseră acestuia pasărea minunată *Tiiru-Knva.* Vinovaţii se refugiară într-o cetate atât de puternică, încât *Ndcngei* nu o putu lua prin asediere şi recurse atunci la potop.

Melanezienii din Noile Hebridc regretă şi acum potopul în care a pierit eroul lor *Qimt.* Acesta tăia odată lemne într-o pădure ca să-şi facă o luntre. Fraţii lui veneau şi râdeau de dânsul: "Cum ai să poţi tu duce până la mare, pe umerii tăi, această luntre?" Iar el le răspundea: "Aşteptaţi s-o sfârşesc şi veţi vedea". într-adevăr, cum sfârşi de lucrat

luntrea, *Quatîşi* urcă înăuntru soţia şi toate vieţuitoarele insulei, de la cea mai mare până la cea mai mică. Atunci începu o ploaie atât de puternică, încât apa acoperi insula şi luntrea lui *Qiiat* ajunse la mare. De atunci el nu mai fu văzut şi indigenii îl aşteaptă şi astăzi, pentru că *Quat* luase - cred ei - tot ceea ce era mai bun pe insulă.

Legendele diluviene în America

Atât în America de Sud, în Mexic, în America Centrală, cât şi în cea de Nord - se găsesc grupuri de versiuni diluviene care trădează aceleaşi izvoare. Foarte multe legende nu sunt decât variantele unui tip originar, a cărui reconstituire nu e greu de înfăptuit. Se întâlnesc şi versiuni care păstrează urmele unor influenţe creştine recente. Ele nu sunt altceva decât opera misionarilor catolici sau protestanţi. Cea mai mare parte, însă, e alcătuită de legende autohtone care povestesc un potop pricinuit de cauze ciudate. Cauzalitatea aceasta stranie constituie unul din aspectele caracteristice mentalităţii primitive. în ceea ce priveşte construcţia acestor legende diluviene culese în Noul Continent, ea nu se deosebeşte de cea a tuturor legendelor aparţinând grupărilor omeneşti aşa numite "sălbatice". Se întâlnesc, adică, aceleaşi elemente disparate, acelaşi mozaic de episoade adunate şi contopite ca să dea un tot. E aşa numita "sudare" a miturilor şi legendelor, specifică tuturor popoarelor în stare de primitivitate, fenomen care mai fiinţează şi astăzi.

O tradiţie diluviană însemnată e aceea povestită în sec. XVI de călătorul francez Andre Thenet lângă capul Frio (Brazilia) şi publicată în a sa *Cosmographie Universelle* (1575). Indigenii afirmau că potopul a luat naştere din cearta celor doi fraţi ai vrăjitorului Sommay, *Tamcndonar*şi *Aricont*.

Cel dintâi, fire războinică şi hrăpăreaţă, ameninţă pe fratele său şi-i lovi uşa casei cu mâna unui duşman ucis de el. în acea clipă, însă, casa şi întreg satul fu ridicat la cer, iar cei doi fraţi rămaseră pe pământ. Tamendonar lovi furios cu piciorul şi atunci începu să izvorască o apă marc, care nu întârzie să acopere pământul. Cei doi fraţi se refugiară pe cel mai înalt pisc, apoi se urcară - împreună cu soţiile lor - în vârful unor arbori peste măsură de înalţi. De acolo, zvârlind fructe în valuri, îşi puteau da seama dacă apele scad sau nu. Indienii cred că în acest potop s-au înecat toţi oamenii şi că pământul n-a fost apoi populat decât cu descendenţii celor două familii.

Se mai găsesc şi alte versiuni ale acestei legende. Tradiţii întrucâtva diferite au triburile Caingang sau Koroado, Caraya (Brazilia), Paumari, Abederi, Catahuişo - toate din America de Sud. Cei din tribul Murato povestesc că potopul a fost pricinuit de mama unui crocodil, care se prinsese în undiţa unui pescar. De furie, acesta începu să bată apa cu coada, acoperind tot pământul.

In Guiana engleză, la tribul Ackawoi, circulă o foarte amănunţită poveste diluviană, după care potopul a fost pricinuit din curiozitatea unei maimuţe. E vorba de fiul Marelui Spirit, *Makunaima,* anume

Sigu - care voia să taie cu ajutorul multor vietuitoare un colosal arbore, pe care creşteau toate vegetalele de pe faţa pământului. în interiorul acestui arbore era o cantitate nemăsurată de apă, în directă legătură cu izvoarele tainice din centrul pământului. Sigu avu grijă să acopere gura izvoarelor cu un coş de nuiele, dar maimuţa - socotind că sub coş se va afla ceva ascuns - îl răstoarnă, dezlănţuind potopul. Legenda se mai continuă cu nenumărate alte amănunte.

După istoricul spaniol Herrera, indienii de altădată spuneau că, după tradiţia moştenită de la strămoşii lor cu mult înainte de orice Inca (de atunci când ţara era încă mult locuită) s-a petrecut un mare potop: marea trecu malurile, pământul fu acoperit cu apă şi toţi oamenii pieriră. Indienii Guanca, cei care locuiesc valea Xaxuei, mai spun că mulţi rămăseseră în scorburile munţilor şi că ei repopulară ţara.

Indigenii din Ţara Focului cred că potopul a fost pricinuit de căderea Soarelui în Mare.

Mexicanii pomenesc de *Coxcox* şi de femeia sa *Xochiquetzai* care s-au mântuit, într-o corabie, din potop. Tradiţiunea aceasta poate să fie o influenţă a misionarilor creştini (clavigero). Tlaxcalanii credeau că oamenii care au scăpat cu viaţă din potop au fost transformaţi în maimuţe, dar şi-au recăpătat, puţin câte puţin, graiul şi raţiunea.

Şi în provincia Michoacan (Mexic) exi>»ţ& o tradiţie diluviană. *Tezpi,* împreună cu femeia şi copiii săi, se urca intr-o corabie, de cum începu potopul. Alte triburi din America Centrală au legende mai complicate. Unele din ele sunt destul de interesante şi pitoreşti - dar spaţiul şi orânduiala ciclului nostru mitografic ne împiedică să le traducem în întregime. Cei care sunt dornici de amănunte în această privinţă pot consulta cartea citată a lui Girard, lucrarea lui Frazer (ed. mare, în patru voi.), "Christus" (imensă colecţie de istoria religiunilor de aproape 1400 pagini, publicată sub direcţia lui J.Huby şi care e înzestrată cu un capitol special asupra religiei mexicanilor), precum şi cunoscuta operă a lui H.Beuchat: *Manuel d'ozcheologie americaine* (Paris, 1912).

Acum să ne reîntoarcem la legendele diluviene din America de Nord. Tribul *papago* păstrează amintirea unui potop din care nu au scăpat decât *Montezuma* şi tovarăşul său. *Prima,* un trib vecin, povestesc că potopul a fost vestit de trei ori, într-o noapte, unui profet, care n-a vrut să asculte şi şi-a găsit astfel moartea. Alte triburi povestesc legende asemănătoare, cu oameni care nu s-au mântuit decât refugiindu-se pe înălţimi. Colecţia versiunilor culese numai din America de Nord e voluminoasă. Noi nu putem însă întârzia mai mult asupră-le.

După cum vom vedea în articolul concludent, mai toate aceste legende se datoresc unor inundaţii ale mării, pricinuite de cutremure sau manifestări vulcanice. Ele sunt destul de răspândite, găsindu-se atât în Ţara Focului, cât şi în Groenlanda.

Potopul în Egipt ?

E curios că nu s-au găsit în Africa decât foarte puţine legende diluviene. Dar şi acestea sunt socotite drept influenţe creştine, cum e cazul cu versiunea potopului din "Guineea septentrională". în Africa de Sud, misionarul Robert Moffat a descoperit că legendele diluviene din partea locului au izvorât din povestea unui alt misionar mai vechi, Schmelen. "Asemenea poveşti, adaugă dr. Moffat, auzite la origine într-o misiune sau învăţate de vreun călător credincios, sfârşesc prin a se amesteca şi a se transforma sub înrâurirea spiritului păgân, în aşa fel încât să semene izbitor cu tradiţiile indigene. '

Alţi misionari, ca Roscoe, n-au găsit în Africa Centrală nici o urmă de asemenea tradiţie. Germanii au crezut că au descoperit versiuni diluviene în Africa răsăriteană, dar ele s-au dovedit a fi numai simple variante ale povestirii biblice.

în Egiptul antic nu s-a găsit tradiţia potopului. Afirmaţia e făcută de unul din cei mai mari egiptologi, Flinders Petrie. Totuşi, mai încap îndoieli şi iată din ce pricini. în Egipt, unde revărsările periodice ale Nilului aduceau fericirea indigenilor şi au făcut posibilă o civilizaţie atât de completă şi de originală - nu se putea concepe "un potop", o pedeapsă divină manifestată printr-o abundenţă de ape.

în mintea egipteanului, abundenţa apelor era sinonimă cu revărsarea Nilului, deci cu belşug şi cu bună voie. Nu se putea concepe deci o pedeapsă universală prin ape. Cel puţin aşa crede Vigouroux *(La Bible et les decouvertes modemes,* tom I)'.

Şi atunci, iată un "potop" egiptean fără ploi şi fără revărsări - găsit într-o inscripţie de pe mormântul lui Seti I, inscripţie care pare c-a tăcut parte din cărţile magice ale lui Thot.

"Spus de Ră lui Num: Tu, mai marele zeilor din care sunt născut şi voi, zei străvechi - iată oamenii zămisliţi din mine însumi; ei rostesc vorbe împotriva mea, spuneţi-mi ce veţi face în împrejurarea aceasta. Iată, am aşteptat şi nu i-am omorât înainte de a auzi cuvintele voastre.

Spus de Majestatea Num: Fiul meu Râ, zeu mai mare decât cel care 1-a făcut şi cel care 1-a creat, eu rămân plin de teamă în faţa ta; tu însuţi să cugeti în însuţi, asupra celor ce ai de făcut. Spus de Majestatea Ră: Iată, ei o iau la goană în ţară, şi sufletele lor sunt înspăimântate... Spus de zei: Faţa ta să o îngăduie şi să se lovească oamenii aceştia care uneltesc lucruri rele, duşmanii tăi şi nimeni să nu rămână dintre ei..."

O zeiţă, al cărei nume e pierdut, dar care se arată sub forma lui *Hathor* pleacă: "Şi iată că timp de multe nopţi calcă în picioare

sângele lor, până la orașul Heracleopoles".

După pedeapsa aceasta crudă, Ră își uită mânia. Se așază fructe în vase rotunde, pline cu sângele oamenilor și se făcu băutură în șapte mii de ulcioare. Atunci Ră fu pe deplin mulțumit. "Spus de Majestatea Ră: E bine aceasta: am să protejez oamenii din cauza aceasta". Apoi, mai departe: "Spus de Ră: ridic mâna, în privința că nu voi mai omorî oameni".

Inscripția de pe mormântul lui Seti I e foarte interesantă, iar explicația lui Vigouroux destul de abilă. Episodul cu zeița - călău îndeplinind ordinele lui Ră - răzbunător - nu poate fi totuși socotit un episod diluvian. Elementul de căpetenie din ciclul legendar al potopului e "apa", care nu vine întotdeauna ca o pedeapsă, ci, câteodată, la popoarele necivilizate, la care nu e dezvoltată cauzalitatea cu năzuințí morale - *și* ca urmare a unei întâmplări mai mult sau mai puțin justificate. Iar acest element, apa, negăsindu-sc în legenda egipteană - fie datorându-se aceasta cauzei găsite de Vigouroux, fie alteia - suntem nevoiți să admitem, ca și majoritatea n Egipt nu a existat o legendă lajoritatea diluviană orientaliștilor, propriu-zisă.

Iar generalizând, putem spune lucrul acesta despre Africa întreagă.

Privire generală asupra insulelor și arhipelagurilor asiatice

După atâtea peregrinări prin tărâmuri depărtate și prin civilizații de mult apuse, se c,uvine să ne oprim o clipă și să încercăm a coprinde într-o singură privire toate miturile și legendele referitoare la potop, pe care le-am cercetat în douăsprezece articole. Nu e vorba de o nouă analiză, nici de o repetire rezumată a celor spuse pe larg până acum. Ci năzuim să fixăm câteva puncte de orientare în ciclul diluvian, puncte care să lămurească și să motiveze în același timp aceste douăsprezece articole.

N-am atins decât în treacăt, până acum, originea naturală ■ a potopului. Aicj e locul să revenim mai pe larg asupră-i.

Vom proceda cu metodă.

1.*In insulele și arhipelagurile asiatice sau europene, cât și pe coastele joase - americane sau australiene- s-au alcătuit legende diluviene in urma inundațiilor marine.*

2.*în câmpiile joase, vecine, cu lacuri mari, tradiția potopului a luat naștere din revărsările acestor lacuri. Lacul Copais din Grecia a dat naștere legendei lui Ogyges.*

3.*Ploile,torențiale,* unite cu *inundațiile fluviilor* au pricinuit și ele asemenea legende. Un exemplu bine cunoscut e tradiția diluviană sumeriană, care s-a transmis apoi la chaldeeni și evrei și a influențat pe indieni. După acest tablou succint al *cauzelor,* să trecem la fugara reamintire a *legăturilor* dintre aceste legende.

Majoritatea legendelor diluviene din cele cinci continente sunt autohtone. Sub forma în care le avem astăzi, însă, câteva-din ele nu mai păstrează puritatea originară, ci au fost influențate de un izvor semit: cel biblic. Așa,, de pildă, în India poate au fost legende și tradiții diluviene locale. *Versiunile scrise* pe care le cunoaștem, însă, mărturisesc o înrâurire semită: atât prin legenda biblică a lui Noe, cât și prin mitul chaldeean al lui Ut-Napiștim și al zeului Ea.

în America, Asia insulară și răsăriteană, Oceania - s-au alcătuit legende diluviene. Unele din ele au fost atinse de povestirea biblică, ajunsă prin misionarii creștini.

Grecii au avut câteva legende originale referitoare la potop. în epoca alexandrină, însă, și chiar mai înainte, aceste legende au început a fi influențate de tradițiile semite. Totuși, nu se poate susține că legendele grecești diluviene sunt copiate după cele semite: acestea din urmă n-au făcut altceva decât să modifice tradițiile autohtone cu mult mai vechi; de altfel, după cum s-a văzut, tradițiile grecești își găsesc o firească explicare științifică.

Problema înrudirii diferitelor legende semite, cu toate că nu e pe deplin lămurită, poate, totuşi, căpăta un răspuns. S-a dovedit existenţa unui foarte vechi *izvor sumerian* care a influenţat atât religia sumeriană,cât şi pe cea ebraică. Această influenţă s-ar fi petrecut cam în felul următor. Sumerienii au împrumutat tradiţia diluviului cuceritorilor lor *semiţi,* care se cunosc cu numele de accadieni. Când aceştia i-au asimilat complet, dând naştere poporului chaldeean, şi când cetatea *Babilon* a câştigat totala preponderenţă, întinzând asupra întregului norod numele său - legendele luate de la sumerieni nu s-au pierdut, ci au contribuit în bună parte la alcătuirea *religiei chaldeene.* Tot aceste elemente religioase *sumeriene,* care au alcătuit religia chaldeeană, au influenţat şi asupra viitoarei *religii elenice* (să nu uităm că'evreii au petrecut la începutul istoriei lor mulţi ani împreună cu chaldeenii, în ţara Ur, de unde i-a scos Abraam). Una din aceste influenţe e *legenda lui Noe,* de origine pur sumeriană. Sau, se poate admite că evreii n-au fost influenţaţi direct de vechiul izvor *semit* care împrumutase în bloc toate credinţele *sumeriene* - ci au cunoscut numai o formă evoluată şi schimbată a acestui vechi izvor: anume *religia chaldeeană.*

In orice caz, e fapt sigur că toate popoarele vecine civilizaţiei *sumero-aceadiene* au fost influenţate de concepţiile acesteia, fie religioase, fie ştiinţifice. Un exemplu a fost India. Altele se găsesc din belşug la noroadele de pe coasta asiatică sau la triburile bine orânduite, din interiorul Asiei Mici.

Or mai fi şi alte lucruri de spus, dar caracterul revistei nu le îngăduie. Ar trebui să folosesc prea mult spaţiu şi prea multă erudiţie întru expunerea lor. De altfel, când vom cerceta alte probleme din istoria religiunilor orientale, vom avea prilejul să mai completăm multe idei pe care - ca să nu rupem unitatea ciclului - am fost nevoiţi să le lăsăm poate nedeplin lămurite.

Gândul meu ar fi fost să redau mai sistematic seria de articole asupra religiilor orientale, dar faptul că am pornit de la *Epopeea lui Ghilgameş* m-a împiedicat să-1 realizez. Aş fi voit să cercetez mai întâi *Cosmogonia popoarelor orientale,* apoi *Facerea Omului,* apoi *Mituri cu Supra-Oameni* şi, la sfârşit, *Mituri cu zei.* Până acum n-am studiat complet decât un singur ciclu: *Potopul.* Am trecut deci peste ciclul *Coşmogoniilor,* din care n-am scris decât *Cosmogonia Chaldeeană.* Acum voi începe publicarea câtorva mituri de *Oameni şi Zei,* rămânând ca orânduiala sistematică să se facă tocmai la sfârşitul întregului grup de cicluri care coprind *Miturile şi legendele Orientale.*

Ogyges şi Dardanus

Ogyges era socotit cel dintâi rege al Beoţiei şi era neuitat în amintirea grecilor prin faptul că, în vremea sa, apele Oceanului rupseră zăgazurile şi acoperiră Peninsula. Legenda aceasta poate să aibă o temelie de adevăr, pentru că în provincia Beoţia există un lac, *Copais,* despre care se ştie că se revărsa deseori, împânzind cu apele sale întreaga câmpie. Nu e exclus ca aceste evenimente reale să fi crescut în imaginaţia populară şi să fi luat proporţii de mit.

Acelaşi lucru şi cu Dardanus, un rege din Arcadia^ care a fost izgonit de potop tocmai până la insula *Samotracia.* în provincia Arcadia curge fluviul *Ladon,* cunoscut în antichitate prin multele şi neînduratele sale, revărsări. Paralel cu această versiune a lui Dardanus, există o alta, după care potopul surveni nu în Arcadia, ci în Samotracia, izgonind de aici pe Dardanus până la muntele Ida, unde regele arcadian clădi cetatea Dardania sau *Troia.*

Samotracienii ţineau foarte mult la această cinste a primului potop, dar afirmau că el nu s-a desfăşurat prin ploi, ci printr-o revărsare cumplită a Mării Negre asupra Mediteranei. După credinţa lor, digurile ce despărţeau aceste două mări au fost nimicite, alcătuind Bosforul şi Dardanelele, după ce ameninţaseră la început să înghită multe insule din Marea Egee.

Ştiinţa modernă nu contrazice această tradiţie a samotracienilor. Toţi marii geologi şi învăţaţi care s-au ocupat de această chestiune -Lyell, Quatrefages, Huxley, Lubock, etc. - afirmă că comunicaţia între Marea Neagră şi Mediterană s-a făcut într-o epocă *(pleistocen)* când existenţa omului în Europa e pe deplin dovedită. Deci n-ar fi exclus ca să se fi transmis, în amintirea popoarelor ce locuiau din timpuri îndelungate ţărmurile ambelor mări, acest groaznic eveniment care a schimbat faţa omenirii. Numai aici intervine o obiecţie. Geologii adaugă că eroziunea Bosforului şi a Dardanelelor s-a petrecut într-un foarte lung timp. Ţărmul a fost mâncat de ape puţin câte puţin, aşa încât nu a putut izbi minţile oamenilor, n-a putut da naştere unui mit. Nivelul acestor două mari n-a fost egalat printr-o catastrofă, ci, dimpotrivă, printr-o muncă de mii de ani ale cărei rezultate nu puteau fi observate într-o generaţie. Frazer, după ce insera toate aceste obiecţiuni geologice *(Le folklore dans l'ancien Testament),* aduce altă ipoteză.

"Astfel, în loc de a presupune că tradiţia samotraciană perpetua amintirea reală a unei vaste inundaţii pricinuită de deschiderea Dardanelelor, pare mai sigur să credem că această poveste a potopului reprezintă ipoteza vreunui filosof primitiv, care ghici originea

strâmtorii fără să-şi poată închipui extrema încetineală cu care natura a procedat ca s-o scobească. De fapt, eminentul fizician Strabon, care urmă în 187 în. Chr. lui Theofrast ca şef al peripateticienilor, susținea această părere numai din motive teoretice: el nu invoca nici o tradiție antică, ci se întemeia pe" observațiunile ce le făcuse asupra configurației Mării Negre. Remarca că marile fluvii cărau în fiecare an mari cantități de nămol în Pont-Euxin şi conchidea că, fără Bosfor, bazinul acestei mări ar fi fost umplut după câtva timp. El bănuia apoi că altădată aceleaşi râuri şi-au făcut drum în Bosfor, îngăduind apelor tor să se scurgă mai întâi în Propontida, apoi de acolo, prin Dardanele, până în Mediterana. Gândea că Mediterana fusese de asemenea o mare interioară şi că unirea cu Atlanticul nu fu operată decât de apele grămădite, care îşi deschiseseră o trecătoare prin strâmtoarea Gibraltarului (Strabon, 1,2,4). Putem încheia din aceasta că pricina invocată de samotracieni ca sa explice potopul pornea mai degrabă dintr-o ingenioasă speculație spirituală decât dintr-o tradiție antică.

Sunt motive care ne fac să credem că istoria potopului pe care grecii îl leagă de Deucalion şi Pyrrha să nu fie tocmai reminiscența unui eveniment real, cât o ipoteză întemeiată pe observațiunea anumitor fenomene fizice".

Argumentele ilustrului mitograf sunt juste şi ispititoare. Cu toate acestea, noi rămânem la vechea explicație dată de samotracieni. Ne închipuim că în ziua când cele două mări s-au unit - cu toate că munca depusă de ape, de mii de ani trecuse neobservată până atunci - s-au dezlănțuit destul de mari inundații pe insulele din Egee, ca să poată da mai târziu naştere legendelor diluviene. Ştim că Marea Neagră avea un nivel mai ridicat ca cel al Mediteranei, aşa încât numai această contopire furioasă a putut produce un înfricoşător învălmăşag de ape[51].

Sfârşind acum legendele potopului existente în Grecia antică, e necesară o sumară concluzie. Am văzut că legenda lui Ogyges se datoreşte, probabil, unei revărsări a lacului Copais; că aceea a lui Deucalion nu e decât o versiune poetică mai recentă şi mai complicată, tot a unui asemenea eveniment colorat în ultimele veacuri de influențe semite (Plutarc). în ce priveşte leglnda lui Dardanus, se potrivesc mai multe explicațiuni. Dacă legenda e arcadiană, atunci de bună seamă că originea ei trebuie s-o căutăm într-o revărsare a fluviului Ladon. Dacă, dimpotrivă, ea e originară din Samotracia, într-o amintire foarte veche a contopirii apelor Mării Negre cu cele ale Mediteranei - după ipoteza lui Frazer - într-o observație naturală, atunci ea e datorită cu siguranță filosofilor indigeni.

Turnul lui Babei

Oamenii din toate timpurile şi de peste toate locurile s-au întrebat care să fie pricina nepotrivirii graiurilor. Şi mai toți au găsit că ea nu poate fi decât o pedeapsă dumnezeiască, care a lovit în vechile timpuri strămoşii.

Explicația dată de Biblie e cunoscută tuturor. Autorul afirmă că "era în tot pământul o limbă şi un glas tuturor. Şi a fost după ce au purces ei de la Răsărit, au aflat câmp în pământul Senaar şi au descălecat acolo. Şi a zis omul către vecinul său: Veniți să facem cărămizi şi să Ic ardem în foc; şi lc-a fost cărămida în loc de piatră şi lutul le era în loc de var. Şi au zis: veniți să ne zidim nouă cetate şi turn, al căruia,vârf să fie până la cer; şi să no facem nouă nume mai înainte de ce ne vom risipi pre fața a tot pământul. Şi s-au pogorât Domnul să vază cetatea şi turnul, care zideau fiii oamenilor. Şi au zis: iată un neam este şi o limbă tuturor; şi aceasta au început a face şi acum nu vor înceta dintr-acele toate câte se vor apuca a face. Veniți şi pogorându-ne să amestecăm acolo limba lor, ca să nu înțeleagă nici unul glasul de aproapelui său. Şi i-a împrăştiat pre ei Domnul de acolo preste fața a tot pământul; şi au încetat a zidi cetatea şi turnul. Pentru aceea s-a chemat numele locului aceluia *amestecare,* că acolo au amestecat Domnul limbile a tot pământul" *(Geneza:* XI, 1-10).

S-a crezut mult timp că acel turn al lui Balul nu c decât un produs al imaginației poporului evreu, fără nici o temelie reală. Descoperirile arheologice din secolul trecut au dovedit însă tocmai contrariul. S-au scos la iveală, în apropierea Babilonului, două mari temple ale căror construcții gigantice ar fi putut impresiona pe copiii lui Israel, dând naştere legendei lui Balul. Să amintim câteva date. Evreii s-au despărțit de babilonieni pe la anul 2000 în. Chr.; mulți orientalişti creştini susțin chiar că *Amphrael,* regele de care pomeneşte Abraam, nu e altul decât vestitul *Hammurabi*(2123-2083, după King). Abraam a pornit cu norodul lui din cetatea Ur, pentru ca să emigreze în pământul Canaan. Or, ceea ce e interesant, există în Ur ruinele unui templu măreț, care a rămas, fără îndoială, multă vreme în amintirea emigranților. Templul acela nu era sfârşit şi părea mai mult o ruină monstruoasă. Fantezia evreilor ar fi ajutat ulterior să se găsească o pricină acestei părăsiri a lucrărilor de construcție. Templul a rămas neisprăvit pentru că voise să înfrângă voința Domnului; prin proporțiile sale se aducea o sfidare Dumnezeirii; de aceea el n-a putut fi sfârşit şi constructorii săi au fost pedepsiți.

Dar se mai pot da şi alte explicații originii materiale a turnului lui Balul. Pomeneam mai sus de cele două gigantice temple din

apropierea Babilonului. Poate aici se găseşte ipoteza cea bună; pentru că Babei e numele ebraic al lui Babilon. Interpretarea acestui cuvânt prin verbul ebraic *bâlal* (în arameeană *balbel),* care înseamnă *a confunda* nu e cea justă. Orientaliştii Schrader, Skinner, Driver socotesc că *Bab-il* sau *Bab-ihi* - cum se găseşte scris pe inscripţii -înseamnă "Poarta - lui - Dumnezeu". întreaga lume savantă a dat dreptate acestei interpretări.

Unul dintre temple se află chiar în ruinele vechiului Babilon; celălalt, peste fluviu, la vreo 13 km, în localitatea *Borsippa* (Frazer: *Le folklorc dans VAncien Testament).* Amândouă sunt tot atât de falnice, aşa încât amândouă ar fi putut impresiona pe evrei la plecare. Aceştia fuseseră uluiţi de infernalul amestec de porturi, obiceiuri şi graiuri din monstruosul Babilon. Viaţa simplă, rudimentară, naivă a evreilor era cu totul deosebită. Când au plecat, îndreptându-se către "pământul făgăduinţei", imaginea Babilonului a crescut în mintea urmaşilor, ajungând să simbolizeze cuibul păcatelor şi locul unde Ichova a pedepsit pe cutezătorii zidari, amestccându-le limbile.

Tradiţia ebraică, Talmudul şi cronica vestitului rabin medieval Beniamin din Tudela socotesc drept Turn al lui Babei templul babilonian din *Borsippa.* Părerea aceasta mai e îndreptăţită şi de inscripţia în cuneiforme descifrată de Oppert în 1857, în care se vorbeşte cum Nabucodonosor a reparat vechiul templu din Borsippa. "Templul celor şapte lumini ale pământului şi de care se leagă cele mai străvechi amintiri din Borsippa fu zidit de un rege din vechime (de la care se numără 42 de vieţi omeneşti) care, însă, nu-1 ridică până în vârf. *Oamenii l-au părăsit în zilele potopului* în dezordine, rostind cuvintele" (Vigouroux, *La Bible ct Ies decouvertes modernes).* Inscripţia aceasta e foarte importantă. în ceea ce priveşte propoziţia subliniată de noi, există îndoieli: Oppert a fost acuzat că n-a citit exact. Rowlinson, Fox Talbot şi Schrader citesc *Yumi ruquti* ("din zile depărtate"), în loc de *Yum riqui* ("din zilele potopului"). E un semn cuneiform - pe care nu-1 reproduc aici - şi care poate avea valoare silabică sau ideografică. Poate însemna multe lucruri: măsură terestră, viaţă lungă de om, o măsură pentru timp, lungime, etc.

în tot cazul, inscripţia lui Nabucodonosor nu dovedeşte că templul din Barsippa are o extraordinară vechime şi că ruinele lui au putut influenţa legenda ebraică a turnului lui Babei. în acelaşi timp, se insinuează că şi babilonienii cunoşteau versiunea turnului, în urma căruia s-au despărţit limbile oamenilor. Mai mult încă: există inscripţii foarte vechi care mărturisesc pentru realitatea acestor legende la babilonieni.

încheind scurtele note asupra turnului lui Babei, amintim cetitorilor că se mai găsesc şi în alte părţi legende de acest fel. Multe triburi sălbatice au inventat, ca să-şi poată lămuri deosebirile ce se află între graiurile omeneşti. Ceea ce dovedeşte că şi turnul lui Babei este o legendă ce aparţine folklorului întregii umanităţi.

3. TEROAREA TIMPULUI

Fragmente nefilosofice

Cu câtă melancolic se citesc lucrările de ştiinţă şi critică erudită mai vechi de 50 de ani. Cu cât sunt mai exacte, mai riguros ştiinţifice, cu atât sunt mai melancolice. îmi vine să cred câteodată că', din toată această grămadă de lucruri exacte, ştiinţifice, *adevărate,* nu se alege nimic; şi nu se alege nimic cu cât sunt mai riguroase. O carte ştiinţifică în care supravieţuiesc anumite neadevăruri de bază, anumite sentimentalisme structurale, o voinţă personală de a interpreta lumea sau istoria - arc mai multe şanse să intereseze, peste 50 sau o sută de ani, decât o carte cinstită sau perfectă. în istorie, mai mult decât în literatură, o carte supravieţuieşte nu prin adevărurile ei - ci prin valoarea umană, personală a autorului. Lucrarea voluminoasă a contelui Gobineau, *Sur l'inegalitc des races humaines,* n-a fost niciodată o carte riguros ştiinţifică acceptată de savanţii specialişti, deşi dovedea o erudiţie prodigioasă pentru vârsta autorului. Totuşi, această carte se mai citeşte şi astăzi, pentru ceea ce ascunde ea personal şi temperamental - nu pentru "adevărurile" ei. De la apariţie şi până astăzi au apărut cel puţin cinci cărţi de epocă, asupra aceluiaşi subiect, cinci cărţi riguroase,' ştiinţifice, adevărate, obiective - care şi-au trăit traiul lor de 15-20 de ani şi-au sombrat apoi pentru totdeauna. Au fost înlocuite cu altele.

Cazul *Istoriei critice* a lui Hasdeu e identic. O carte plină de ipoteze fantastice, cu intuiţii de geniu, care n-a fost acceptată de ştiinţă nici în anul care a apărut, nici în urmă. Şi totuşi se citeşte: pentru Hasdeu, nu pentru "adevărurile" care le coprinde. 'Adevărurile" acestea atât de schimbătoare, atât de perfectibile încât ajung uluitor de relative se găsesc la îndemâna oricui în ultimul manual, mai precis în ultima recenzie a acestei ultime ediţii. Dacă eşti un cetitor harnic şi te grăbeşti să sfârşeşti cartea într-o lună de zile -poţi fi sigur că stăpâneşti "adevărurile" în chestiune timp de câteva luni, poate chiar un an.

Sunt unele cărţi care necesită atât de lungă maturizare, încât se învechesc şi sunt depăşite de ştiinţă înainte chiar de apariţie. Cam astfel a fost cazul *Geticei* lui Vasile Pârvan, lucrare genială care se va

ceti pentru Pârvan, nu pentru adevărurile sale, adevăruri an de an tot mai îndoielnice.

Nu rezistă, şi în istorie, şi în ştiinţă, decât cărţile personale, cărţile care trasează autobiografia eruditului sau a savantului. *Orpheus,* manualul de istorie a religiilor al lui Solomon Reinach este o carte profund eronată, superstiţioasă, personală; o apologie a toleranţei, a libertăţii individuale; o teorie cu desăvârşire fantastică a originilor religiilor; şi totuşi, se citeşte şi astăzi. Pentru ca e scrisă personal şi temperamental. Pentru că afirmă o atitudine greşită, strâmtă - dar o atitudine. Ştiu zece manuale contemporane cu *Orpheus,* infinit superioare, care astăzi sunt deja învechite. Peste zece ani nu le va mai ceti nimeni.

Istoria e o voluptate foarte înşelătoare şi o disciplină care nu-şi salvează niciodată pe cei mai riguroşi aderenţi. Istoria nu ajută să supravieţuiască decât pe cei care o fac, nu şi pe cei care o cercetează obiectiv. Cu' cât eşti mai obiectiv, cu atât eşti mai trecător, mai muritor. Subiectivitatea, voinţa personală, elanul temperamental -numai acestea sunt păstrate în istorie. Obiectivitatea era recompensată, în serie lungă, numai în alte timpuri, când nu ajunsese "disciplină ştiinţifică", nu erau mijloace de informaţie, nu existau biblioteci cu milioane de volume.

Un istoric poate fi cetit, de către cei care vin din urmă, numai dacă a adăugat ceva vieţii, istoriei concrete şi numai dacă a avut o personalitate vie, dacă a izbutit să violenteze lumea din jurul lui sau s-o refracte puternic prin cristalul personalităţii sale.

Pentru că viaţa a obţinut înscăunarea criteriului "obiectivitătii" ca singurul criteriu pentru aflarea adevărului - se răzbună anihilând pe toţi oneştii lucrători obiectivi, pe toţi martirii rigurozităţii probe şi ştiinţifice şi păstrând în armonia ei vie numai pe marii subiectivi, pe oamenii care au tratat istoria şi ştiinţa paradoxal, fantastic, personal.

Este un ritm pe care ar trebui să-1 studieze toţi acei care vor să înţeleagă ceva din rostul istoriei înxultura europeană.

Destinul culturii româneşti

Puţine neamuri se pot mândri că au avut atâta noroc în Istorie, ca neamul românesc. Ca să putem înţelege destinul culturii româneşti, trebuie să ţinem mereu seama de vitregia Istoriei Românilor. Am fost aşezaţi de soartă la frontierele răsăritene ale Europei, pe ambele versante ale *ultimilor munţi europeni,* Carpaţii, de-a lungul şi la gurile celui mai mare fluviu european, Danubiul. Traian ne-a predestinat drept popor de frontieră. Ocuparea şi colonizarea Daciei a însemnat acţiunea de expansiune *cea mai răsăriteană* pe care a încercat-o Imperiul roman în Europa. într-un anumit fel, şi geografic şi cultural, dincolo de Bug, Europa încetează: romanitatea - cu tot ce reprezenta ca ca sinteză şi moştenire a marilor civilizaţii maritime şi continentale care o precedaseră - n-a izbutit să se întindă mai la răsărit de Bug. De acolo înainte începe o altă geografie, şi o altă civilizaţie; care poate fi foarte interesantă, dar care nu mai aparţine Europei, ci acelei forme istorico-culturale pe care Rene Grousset o numea Imperiul Stepelor". Peisagiile Europei sunt de o extraordinară varietate: aproape că nu există regiune în care peisagiul să nu se schimbe la fiecare sută de kilometri. România este ultima ţară din Europa în care această constantă geografică se mai verifică. Dincolo de Bug, structura peisagiului se modifică din ce în ce mai încet; varietatea geografică e înlocuită cu monotonia nemărginitelor "pământuri negre" ale Ukrainei, care, pe nesimţite, se transformă în stepele Rusiei eurasiatice.

Aceste câmpii şi aceste stepe au alcătuit din cele mai vechi timpuri drumul invaziilor asiatice către Europa. De cel puţin din mileniul I d. Chr., de la cimerieni şi sciţi, neamurile nomade eurasiatice se îndreptau spre Dacia pentru ca să-şi poată face drum mai departe, către Grecia sau Italia. Inutil să amintim toate aceste năvăliri barbare. Destul să spunem că românii s-au alcătuit, ca naţiune, în decursul nenumăratelor invazii care au urmat abandonării Daciei de către Aurelian, şi că s-au constituit ca organizaţii statale independente puţin timp după năvălirea tătarilor, la începutul secolului XIII. Culturaliceşte, aceste năvăliri au fost de o cumplită sterilitate. Nici dacii, nici daco-romanii, nici românii n-au avut nimic de învăţat de la aceşti nomazi răsăriteni. Nu există nici o comparaţie cu ceea ce a însemnat pentru viitorul Europei năvălirile germanice de la sfârşitul antichităţii. Afară de rare excepţii - printre care trebuie amintiţi, în primul rând, slavii - aceşti barbari răsăriteni nu ocupau teritoriile cucerite; se mulţumeau să le devasteze. Astfel că rezistenţa -de multe ori pasivă - în faţa năvălitorilor, nu s-a soldat cu nici un

beneficiu cultural pentru strămoşii noştri. Singurul aport pozitiv 1-a adus, indirect, marea invazie tătărească; dar el e de ordin istoric, iar nu cultural. în urma catastrofei provocată de năvălirile tătarilor, românii au constituit primele organizaţii statale majore.

Destinul a făcut ca, o sută cincizeci de ani după năvălirile tătăreşti, o altă nouă şi masivă expansiune asiatică să aibă loc în Europa răsăriteană: este apariţia turcilor otomani, care ocupă fulgerător statele balcanice şi încearcă să-şi deschidă drum spre inima Europei îndreptându-se spre Dunăre. De la apariţia turcilor otomani în orizontul istoriei româneşti, românii împreună cu vecinii lor, sârbii, ungurii şi polonezii, dar mai mult ca ei, pentru că se aflau chiar în drumul turcilor - românii au fost confiscaţi, timp de aproape patru secole, de ingrata misiune de a rezista, a hărţui şi a istovi puternicele armate otomane. Lupta aceasta necontenită şi fără glorie - cum nu se află decât rareori în Occident - a echivalat cu o înspăimântătoare hemoragie. Fără îndoială că rezistenţa românilor şi a vecinilor lor dunăreni a făcut posibilă salvarea Occidentului. în cele trei secole care s-au scurs de Ia bătălia de la Nicopole la asediul Vienei, Occidentul a avut răgaz să se întărească şi să se pregătească de contraofensivă. Când, după înfrângerea rezistenţei româneşti, otomanii au ajuns la Vicna şi au asediat-o, în 1683, era prea târziu. Ei înşişi erau istoviţi de cele trei secole de luptă, şi de atunci au fost siliţi să se retragă treptat din Europa. în treacăt fie spus, sacrificiul de sânge şi de spirit al popoarelor din răsăritul Europei n-a fost încă valorificat de către conştiinţa istoriografică a Occidentului.

Este suficient să reamintim în liniile ei mari istoria României, pentru a înţelege de ce românii n-au putut face cultură în sensul occidental al cuvântului; de ce, adică, n-au putut înălţa catedrale masive şi numeroase, de ce n-au zidit castele şi burguri de piatră, de ce n-au. adunat comori de artă, n-au scris prea multe cărţi şi n-au colaborat, alături de Occident, la progresul ştiinţelor şi al fil'osofiei. în primul rând, pentru că n-au avut timp să facă toate acestea, pentru că *n-au fost lăsaţi* să le facă. Invaziile se succedau una după alta şi oamenii nu numai că îşi părăseau satele ca să se retragă în munţi, ci le şi ardeau în urma lor. Oraşele au fost necontenit devastate şi incendiate până la începutul secolului XIX. E de mirare, totuşi, că s-au mai păstrat câteva biserici şi mănăstiri. Şi frumuseţea desăvârşită a acestor locaşuri sfinte e cea mai bună dovadă de gustul artiştilor şi voevozilor români. Dar, din tot ce s-a clădit în ţările româneşti, a rămas foarte puţin. Mănăstirile erau bogate în manuscrise şi cărţi şi mii de asemenea manuscrise şi cărţi, copiate şi tipărite în mănăstirile româneşti, se găsesc astăzi în toate marile biblioteci ale lumii. Dar de toată această producţie religioasă savantă s-a auzit prea puţin în Occident;ea, însă, circulă în toată Europa răsăriteană şi în Orientul apropiat. După căderea Constantinopolului, ţările româneşti au fost, multă vreme, izvorul cultural al întregului Orient creştin. Găsea acolo

un "public" în aceeaşi situaţie ca şi poporul românesc: terorizat de invaziile sau ocupaţia otomană, rupt de restul Europei libere şi creştine, confiscat de o luptă zi de zi pentru supravieţuire. într-un anumit sens, se poate spune că Evul Mediu s-a prelungit în Răsăritul Europei cu cel puţin trei veacuri. De aceea toată activitatea culturală scrisă care s-a desfăşurat în Ţările Româneşti s-a făcut în sensul în care se scriau cărţile în Evul Mediu: pentru întărirea sufletească a poporului şi învăţătura clericilor. Pentru acest motiv, în afară de câteva rare excepţii, această producţie culturală n-a interesat Occidentul: pentru că Occidentul depăşise de mult Evul Mediu şi nu se mai interesa decât de valorile create în conformitate cu noile canoane impuse de Renaştere. Or, din motive istorice lesne de înţeles, dar mai ales datorită structurii ereştine şi populare a spiritualităţii sale, România n-a cunoscut echivalentul Renaşterii. Şi atâta timp cât Occidentul a trăit în orizontul spiritual al Renaşterii, el a rămas cu totul indiferent faţă de valorile culturale româneşti. Interesul Occidentului pentru România şi celelalte popoare din Răsăritul Europei s-a trezit abia la începutul secolului al XIX-lea, când ciclul inaugurat de Renaştere a fost definitiv închis şi a început "Eonul ' naţionalităţilor.

înainte de a merge mai departe, aş vrea să deschid o paranteză privitoare la *tensiunea istorică,* prelungită timp de cinci secole, care a existat între români, pe de o parte, şi tătari şi turci pe de alta. întocmai după cum daco-romanii, după părăsirea Daciei de către Aurel ian, n-au avut norocul să cunoască *simbioza* cu popoarele barbare germanice, aşa cum au cunoscut-o provinciile occidentale ale Imperiului, şi care s-a dovedit a fi atât de fertilă pentru viitoarele creaţii istorice şi culturale ale Europei - tot aşa românii n-au avut norocul unor adversari spiritualiceşte superiori sau măcar egali. Pentru a ne da seama de gravitatea acestui lucru, să ne amintim cazul Spaniei, care a cunoscut şi ea o tensiune similară faţă de islam. Dar lupta Spaniei cu maurii a fost binevenită nu numai pentru clădirea caracterului spaniol, ci şi pentru activitatea culturală. Spania a dat mult islamului iberic -dar a şi primit de la el. Chiar atunci când nu se poate vorbi de o influenţă, ciocnirea între cele două spiritualităţi şi cele două tradiţii culturale a fost fertilă pentru fiecare dintre ele.

Cu totul altul e cazul României şi al celorlalte ţări care au purtat, secole de-a rândul, războaiele cu tătarii şi cu turcii. în afară de câteva elemente lexicale, n-am luat aproape nimic de la aceşti adversari. Otomanii reprezentau în primul rând o putere militară şi o administraţie solidă. Rezistenţa împotriva lor a avut rezultate importante, dar de un cu totul alt ordin decât cele pe care le-au cunoscut spaniolii din lungul lor conflict cu maurii. Agresivitatea militară a otomanilor a solidarizat toate popoarele creştine din Europa Orientală; în asemenea măsură încât, în limba română, un "creştin" desemnează tot atât de bine un "român", un "om de omenie" şi un

"credincios" - în timp ce "păgân" înseamnă nu numai un ne-creştin, ci şi un om fără nici o lege morală,, un "strein" venit din altă lume şi având cu totul alte obiceiuri. Iar cuvântul "turc" înseamnă în limba română un om care nu înţelege ce spui, care judecă după alte criterii şi de la care te poţi aştepta la orice. Intervenţia otomanilor în orizontul istoric al românilor n-a rodit, deci, culturaliceşte; ea a făcut doar ca lumea să se împartă în două: pe de o parte "creştinii", adică oamenii de aceeaşi "lege" şi "credinţă" - iar pe de altă parte "păgânii", "nelegiuiţii", "turcii".

Spre deosebire, însă, de islamul care, în primele secole ale Hegirei, îşi întindea vertiginos stăpânirea în Orient, pe ţărmurile Mediteranei şi în Iberia, convertind adesea cu forţa populaţiile subjugate - otomanii, ei înşişi convertiţi destul de târziu la islamism, nu se amestecau decât sporadic în viaţa religioasă a popoarelor cu care se luptau. Astfel că, în afară de rari excepţii, ţările româneşti, ca şi întreaga Peninsulă Balcanică, şi-au putut păstra neştirbită credinţa strămoşească Această toleranţă religioasă a otomanilor a fost, fără îndoială, un mare bine. Dar, pe de altă parte, ea a avut şi un aspect negativ. Lipsa de tensiune spirituală între cele două reli-gii a împuţinat posibilităţile de reînnoire şi de noi sinteze culturale ale neamului nostru. Marile adversităţi religioase şi ideologice sunt de obicei fertile spiritualiceşte pentru ambii adversari, şi Occidentul catolic (ca şi India brahmanică) datoreşte, indirect, rezistenţei împotriva islamului, una din creaţiile lui cele mai de seamă. Dar otomanii cu care se războiau strămoşii noştri nu erau maurii care au împodobit, au apărat şi au plâns Granada. Faţă de primejdia pe care o reprezentau otomanii, românii s-au închis şi mai mult în ei, s-au adâncit în propriile lor tradiţii spirituale, care erau nu numai latino-bizantine, ci şi prc-latine. adică geto-thracice. Rezultatul a fost că geniul popular, autentic românesc, a ieşit sporit din acest secular proces de interiorizare. Dar, evident, adâncirea propriilor tradiţii spirituale n-a putut rodi decât pe nivelul creaţiei populare, adică al folklorului. De abia de curând românii au cunoscut adversităţi istorice în care erau primejduite fie credinţa strămoşească, fie însăşi fiinţa neamului. Or, asemenea adversităţi, cu toate durerile şi pierderile de substanţă pe care le-au adus, au fost, totuşi, binefăcătoare. Ele au călit caracterul naţional şi au grăbit procesul de luare la cunoştinţă a propriului destin istoric.

Adevărata primejdie începe, însă, pentru neamul românesc, abia după ocuparea teritoriului de către Soviete. Pentru întâia oară în istoria sa, neamul românesc are de-a face cu un adversar nu numai excepţional de puternic, dar şi hotărât să întrebuinţeze orice mijloc pentru a ne desfiinţa spiritualiceşte şi culturaliceşte, ca să ne poată, în cele din urmă, asimila. Primejdia este mortală, căci metodele moderne îngăduie dezrădăcinările şi deplasările de populaţii pe o scară pe care omenirea n-a mai cunoscut-o de la asirieni. Chiar fără masivele deplasări de populaţii, există primejdia unei sterilizări spirituale prin

distrugerea sistematică a elitelor şi ruperea legăturilor organice cu j tradiţiile culturale autentic naţionale. Neamul românesc, ca şi alte atâtea neamuri subjugate de Soviete, riscă să devină, culturaliceşte, un | popor de hibrizi. Dar s-ar putea, totuşi, ca această primejdie de moarte să se soldeze cu o extraordinară reacţie spirituală, care să echivaleze I cu instaurarea unui nou "mod de a fi" şi să provoace, pe planul | creaţiei culturale, ceea ce a însemnat pe planul creaţiei statale "descălecarea" de acum şapte veacuri, provocată de marea năvălire a | tătarilor. După cum spuneam mai sus, fondarea statelor româneşti se datoreşte în bună parte exasperării produse de devastările tătărăşti, care ameninţau cu dispariţia micilor formaţii politice autonome. S-ar putea ca ocupaţia sovietică şi încercarea de desnaţionalizare întreprinsă de ruşi cu metode şi mijloace faraonice, să însemne, prin contraofensiva spirituală pe care o provoacă, adevărata intrare a României în istoria culturală a Europei. Subliniez într-adins termenul *istoric.* Căci aproape tot ce a dat mai bun geniul românesc până în prezent 1-a dat pe nivelul creaţiei folklorice. Or, se ştie prea bine, folklorul nu ţine seama de istorie: dimpotrivă, o sabotează şi o devalorizează. în orizontul spiritual care e propriu folklorului, istoria echivalează cu efemerul, nesemnificativul şi iluzoriul. "Apa trece, pietrele rămân" este formula care rezumă cel mai pregnant punctul de vedere al geniului popular faţă de istorie. în perspectiva folklorului, Istoria e doar un şir de vane întâmplări, efemere şi precare ca "Valurile" şi "Apele". Semnificative nu sunt "Apele" în continuă devenire - ci ceea ce e greu, imobil, incompatibil: "Pietrele", imaginea arhetipală a realităţii ontologice prin excelenţă....

Această lungă paranteză - deschisă asupra lipsei de tensiune spirituală între otomani şi români şi închisă asupra primejdiei pe care o reprezintă ocupaţia sovietică, primejdie care, totuşi, ar putea inaugura un nou ' fel de a fi", *in istorie,* al romanităţii - această lungă paranteză nu ne-a depărtat, totuşi, prea mult de subiect. Pentru că tocmai începusem să spunem că, datorită împrejurărilor istorice, românii au fost împiedicaţi să creeze pe niveluri culturale instaurate de Evul Mediu şi desăvârşite de Renaştere. Capodoperele spiritualităţii româneşti aparţin folklorului; şi deşi România modernă a avut norocul să aibă un poet de geniu în Minai Eminescu, totuşi capodoperele liricii şi baladei româneşti rămân poeziile populare *Mioriţa* şi *Meşterul Manole.* Ceva mai mult: o bună parte din literatura română modernă s-a dezvoltat în prelungirea creaţiei folklorice. Unul din rarii autori români care pot fi numiţi cu adevărat "clasici", Ion Creangă, se situează direct în universul folkloric. Asta face ca literatura română să prezinte, poate, singura excepţie pe care o numără literatura europeană; aceea că *opera integrală* a unuia din clericii săi este accesibilă, şi prin limbă, şi prin orientare estetică oricărui ţăran român; şi când spunem "accesibilă" nu ne gândim la *lectură,* pentru că ţăranul, chiar atunci când ştie scrie şi ceti, rămâne

totuşi solidar cu literatura orală; or, opera lui Creangă poate fi ascultată şi gustată de ţărani cu aceeaşi bucurie cu care ei ascultă creaţiile literaturii populare. E destul să ne amintim prăpastia care există între Racine, Montaigne sau Pascal şi universul spiritual al ţăranului francez, sau între opera lui Goethe şi a lui Dante şi universul ţăranilor germani şi italieni, pentru a ne da seama de semnificaţia pe care o are cazul lui Ion Creangă pentru cultura românească.

N-am vrea să fim rău înţeleşi. Constatând această prelungire a geniului folkloric până în literatura scrisă a sfârşitului secolului al XIX-lea, nu voim să facem apologia valorilor folklorice, opunându-le valorilor culturii savante. Dimpotrivă, dintr-un anumit punct de vedere, această solidaritate a unei părţi din literatura românească modernă cu universul folkloric riscă să menţină anumite creaţii româneşti într-un provincialism cultural dăunător. Şi aceasta nu pentru că folklorul ar fi, în el însuşi, un mod inferior de creaţie, ci pentru simplul motiv că, datorită propriei istorii, Europa a depăşit de mult modul de creaţie folkloric şi a impus - nu numai sieşi, ci şi lumii întregi - modul de creaţie cult, adică, în primul rând, "expresia scrisă" -iar nu *orală*. în epoca imediat precedentă epocii noastre - şi pe care am putea-o numi pozitivist-materialistă - solidaritatea cu universul folkloric constituie, chiar pentru o cultură europeană, modernă, o adevărată catastrofă. Dacă romantismul a provocat pretutindeni gustul pentru literaturile populare şi "geniile naţionale", pozitivismul, dimpotrivă, a izbutit să impună credinţa că toate aceste creaţii populare aparţin arheologiei spirituale, că ele fac parte din trecutul, pentru totdeauna abolit, al umanităţii europene şi că, prin urmare, ele nu mai pot servi în nici un fel creaţiilor culte. Cât timp a domnit în lume acest punct de vedere pozitivist şi evoluţionist, posibilităţile spirituale concentrate în tradiţii folklorice nu aveau, am putea spune, nici o şansă de valorificare. Situaţia s-a schimbat, însă, în ultimii 40 de ani. Pe de o parte, Europa a cunoscut, şi cunoaşte încă, o autentică renaştere religioasă, în primul rând o reactualizare viguroasă a catolicismului şi dogmele pozitiviste sunt astăzi desuete; iar pe de altă parte, Asia a intrat de curând în Istorie, şi alte nenumărate popoare, culturaliceşte arhaice sunt şi ele pe cale.de a interveni în Istorie. Asta însă înseamnă că un dialog de la *egal la egal va* începe în curând între cultura europeană şi celelalte culturi exotice şi' arhaice. Or, un lucru se ştie: oricât de mult s-ar deosebi între ele, toate culturile extraeurppene continuă să valorifice şi să se inspire din "mituri" şi folosesc ca instrument de cunoaştere, prin excelenţă, *logica simbolului* Dacă dialogul care va începe între cultura europeană şi celelalte culturi e menit să fie fecund, trebuie să se ţină seamă de universurile spirituale ale non-europenilor. Şi nu e deloc lipsit de semnificaţie faptul că, în ultimul timp, gândirea europeană a făcut extraordinare eforturi ca să înţeleagă simbolismul şi să revalorizeze miturile şi arhetipurile. Este ca şi cum spiritul european ar fi presimţit, de vreo 30 de ani încoace,

că mersul istoriei îl va obliga curând la un dialog liber şi pe *picior de egalitate* cu celelalte spiritualităţi non-europene.

Deci, ca să revenim la cazul culturii româneşti, solidaritatea sa cu orizontul spiritualităţii folklorice nu mai poate fi considerată astăzi ca un impediment, ca o împuţinare a posibilităţilor de colaborare cu adevărata cultură europeană "majoră . Dimpotrivă, această simpatie cu modurile de sensibilitate şi gândire arhaice o face aptă, mai mult decât culturile occidentale, să înţeleagă situaţiile spirituale ale lumii non-europene şi să susţină dialogul cu această lume. Dar toate aceste posibilităţi aparţin viitorului apropiat. Să vedem deocamdată ce înseamnă propriu-zis solidaritatea cu universul folkloric şi să ne întrebăm în ce măsură această solidaritate poate promova sau, dimpotrivă, limita posibilităţile de creaţie ale unui popor.

Spuneam adineaori că Istoria a silit neamul românesc să-şi adâncească propriile sale tradiţii - latine şi pro-latine - împiedicându-1 totodată să participe la mişcarea culturală inaugurată de Renaştere şi Iluminism. Construit în imensa lui majoritate din plugari şi păstori, neamul românesc şi-a concentrat forţele lui de creaţie aproape exclusiv în universul spiritualităţilor populare. Terorizat de evenimentele istorice, geniul neamului românesc s-a solidarizat cu acele realităţii vii pe care istoria nu le putea atinge: Cosmosul şi ritmurile cosmice. Dar strămoşii românilor erau deja creştini, în timp ce neamul românesc se plăsmuia între catastrofe istorice. Aşa că simpatia faţă de Cosmos, atât de specifică geniului românesc, nu se prezintă ca un sentiment păgânesc - ci ca o formă a spiritului liturgic creştin. Multă vreme s-a crezut că sentimentul Naturii şi solidaritatea cu ritmurile cosmice trădează o spiritualitate necreştină. Prejudecata aceasta se datora unei insuficiente cunoaşteri a creştinismului şi îndeosebi a creştinismului răsăritean, care a păstrat în întregime spiritul liturgic al primelor veacuri. în realitate, creştinismul arhaic n-a devalorizat Natura - aşa cum s-a întâmplat cu anumite aspecte ale creştinismului medieval, ascetic şi moralizant, pentru care natura reprezenta adesea "demonia" prin excelenţă. Pentru creştinismul arhaic, aşa cum a fost înţeles el îndeosebi de către Sfinţii Părinţi orientali, Cosmosul n-a încetat o singură clipă de a fi creaţia lui Dumnezeu, iar ritmurile cosmice au fost tot timpul concepute ca o liturghie cosmică. Solidarizaţi spiritualiceşte cu Natura, românii n-au făcut un act de regresiune către orizontul păgânesc, ci, dimpotrivă, au prelungit până în zilele noastre acea magnifică încercare de *încreştinare a Cosmosului,* începută de Sfinţii Părinţi, dar întreruptă, din diferite motive, în cursul Evului Mediu, în Occident. Lucrurile acestea sunt astăzi tot mai clar înţelese, datorită în primul rând renaşterii spiritului liturgic şi interesului crescând faţă de spiritualitatea patristică. Se înţelege astăzi ceea ce anevoie s-ar fi putut înţelege în mijlocul secolului trecut: şi anume că, pentru creştinismul arhaic, Cosmosul participă la drama divină că, întocmai după cum

sufletul omului e însetat de mântuire, tot aşa Natura întreagă geme şi suspină aşteptând învierea. într-adevăr, e destul să se citească imnografia Bisericii răsăritene sau să se observe ceremonialul pascal, pentru a înţelege cât de solidară este Natura cu misterul cristologic, cu răstignirea, moartea şi învierea Mântuitorului. Natura întreagă e cernită în săptămâna patimilor, dar renaşte, triumfătoare, prin învierea lui Iisus.

Or, această liturghie cosmică o regăsim în folklorul românesc. Asta înseamnă că, retrăgându-se în ei înşişi, concentrându-se asupra propriilor lor tradiţii, apărându-se împotriva lumii din afară - care era, să nu uităm, o lume ostilă, cea a barbarilor eurasiatici, veniţi să prade şi să distrugă - românii au păstrat, au adâncit şi au valorificat o viziune creştină a Naturii, aşa cum fusese ea exprimată în primele secole ale creştinismului. Prin urmare, conservatorismul şi arhaismul folklorului românefic au salvat un patrimoniu care aparţine creştinismului în genere, dar pe care procesele istorice l-au anihilat. Lucrul acesta nu e fără importanţă, astăzi, când se încearcă revalorizarea tuturor formelor arhaice ale creştinismului pentru a putea face faţa problemelor ridicate de reintrarea Asiei în istorie.

Pentru a înţelege mai bine în ce măsură spiritualitatea românească, deşi profund creştină este solidară cu liturghia cosmică, să amintim numai un singur exemplu: acel al concepţiei Morţii. Spuneam mai sus că cele două capodopere ale poeziei populare sunt *Mioriţa* şi *Balada Meşterului Manole.* Amândouă prezintă moartea rituală ca o valoare supremă, ca cea mai nobilă împlinire pe care o poate nădăjdui existenţa omenească. *Balada Meşterului Manole* se centrează în jurul misterului jertfei: ca să se poată ridica şi dura, o construcţie - în cazul nostru Mănăstirea Argeşului - arc nevoie de jertfirea unei vieţi omeneşti. Meşterul Manole îşi sacrifică soţia, zidind-o la temelia mănăstirii. Cu alte cuvinte, clădirea dobândeşte "viaţă", e "însufleţită", printr-un mister care face posibilă translaţia vieţii soţiei Meşterului Manole într-un nou "corp", şi anume în *corpul arhitectonic* al Mănăstirii. După cum se ştie, ritualul jertfei^ de construcţie e străvechi şi se întâlneşte în multe părţi ale lumii. însă acest ritual n-a inspirat creaţiile poetice populare decât în Peninsula Balcanică: balade asemănătoare se întâlnesc la greci (Legenda Podului de peste Arta), la sârbi şi la bulgari. Dar, ceea ce trebuie subliniat este faptul că *forma literară cea mai reuşită,* atât din punct de vedere spiritual cât şi artistic, o prezintă balada românească a Meşterului Manole. Este, deci, semnificativ că geniul popular românesc şi-a dat expresia lui maximă tocmai în acest mit al jertfei creatoare. Cu atât mai semnificativ, cu cât cealaltă capodoperă, *Mioriţa,* revelează şi ea tot un mit al morţii: ciobanul, deşi prevenit de mioara lui favorită că ceilalţi tovarăşi vor să-1 ucidă, acceptă moartea ca o jertfă voluntară de sine, dându-i totodată sensul unei nunţi cosmice, adică îi acordă valoarea supremă de reconciliere cu destinul şi de reintegrare într-o

Natură care nu mai e Natură "păgână", ci un Cosmos sanctificat liturgic.

Descifrăm, deci, în aceste mituri româneşti ale morţii, o viziune arhaică şi totodată creştină: moartea e jertfa supremă, e un mister prin care omul se desăvârşeşte, dobândind un mod superior de a fi în lume. Pentru că, pentru români, ca şi pentru atâtea alte culturi, moartea nu e o extincţie, nici măcar o împuţinare a existenţei - *ci un mod de a fi, o* nouă existenţă pe un alt nivel, mai aproape de Dumnezeu. Concepţia aceasta este încă vie la români. După sângeroasele lupte de la Mărăşeşti, în 1917, în care a fost decimată, printre altele, o divizie din Oltenia, satele dinapoia frontului au organizat spontan procesiuni cu preoţi în odăjdii, îngenunchind pe marginea şoselelor care duceau spre Oltenia. Oamenii aceştia ştiau că soldaţii căzuţi la Mărăşeşti, fără lumânare, nespovediţi şi neîmpărtăşiţi se întorc spre satele lor olteneşti înainte de a se îndrepta spre lăcaşul de veci. De aceea îi întâmpinau îngenunchiaţi cu lumânări aprinse şi cu preoţii care spuneau rugăciuni pentru odihna miilor de morţi nevăzuţi. Am auzit că procesiuni similare s-au făcut şi în Moldova în iarna 1942-1943, după ce s-a aflat de măcelul de la Stalingrad. Toate acestea înseamnă că miturile morţii - considerată ca misterul jertfei de sine - sunt încă vii în sufletul întregului popor românesc. Lucrul nu e tară importanţă. Se ştie că valorificarea morţii constituie una din cele mai fecunde victorii ale creştinismului. Se ştie, de asemenea, că o cultură are cu atât mai multe şanse de a deveni universală, cu cât îşi pune mai curajos problema Morţii.

Observăm astfel ca valorile creştinismului arhaic - în orizontul căruia ritmurile Naturii sunt transfigurate într-o liturghie cosmică, iar moartea e concepută ca un mister sacramental - valorile acestea nu numai că au rodit - culturaliceşte - în creaţiile folklorice, dar sunt încă vii în experienţa de toate zilele a poporului românesc. Or, dacă ne amintim că păstrarea şi adâncirea valorilor creştinismului arhaic au fost posibile datorită vitregiei Istoriei, care a silit poporul român să se concentreze asupra propriilor lui tradiţii religioase ca să poată supravieţui - avem dreptul să ne întrebăm dacă nu cumva milenara teroare a acestei Istorii n-a avut totuşi şi un rezultat pozitiv. Anume, pregătirea poporului românesc pentru marea încercare prin care trece astăzi, sub ocupaţia şi opresiunea sovietică. Ne putem întreba care ar fi fost astăzi şansele de rezistenţă ale acestei insule de latinitate pe care o reprezintă poporul românesc, dacă propria lui istorie nu i-ar fi constituit o spiritualitate profund creştină, având în centrul ei misterul Morţii salvatoare şi al jertfei de sine. S-ar putea ca ceea ce a constituit până acum nenorocul românilor în istorie să alcătuiască tocmai marea lui şansă de a supravieţui în *Istoria de mâine.*

După cum **am** mai spus, teroarea istorică a împiedicat până acum **creaţiile masive** ale **geniului** românesc pe un plan mondial. Trebuie să ne **amintim mereu** că România modernă şi independentă nu are încă o

sută de ani de existenţă, iar întregirea ţării a avut loc de abia acum 35 de ani. Făcând bine socotelile, vedem că România întregită s-a bucurat numai de *20 de ani de libertate.* Şi totuşi, cât de mult s-a creat in acest răstimp! Daca ar fi avut încă 20-30 de ani de relativă linişte, este probabil că România s-ar fi remarcat printr-un aport important în felurite domenii ale culturii europene.

Or istoria românilor nu cunoaşte perioade lungi de linişte: de aceea spiritul creator nu se poate manifesta decât în intermitenţe pe planul culturii scrise, savante. încontinuu şi inepuizabilă se manifestă doar creaţia spiritualităţii populare, şi de aceea am stăruit atâta asupra ei: ea singură ne revelează constantele geniului românesc.

Asta nu înseamnă, însă, că, în rarele şi scurtele perioade de linişte, geniul românesc n-a creat şi pe nivelul culturii savante. Ceva mai mult: de la început aceste creaţii au avut un caracter specific şi o structură majore. Ele nu imitau valori străine, ci revelau un univers spiritual necunoscut sau imperfect cunoscut Occidentului. E destul să amintim pe Spătarul Milescu, în secolul al XVII-lea, şi pe Dimitrie Cantemir, în secolul al XVIII-lea, pe Emincscu şi pe Hasdeu în secolul al XIX-lea, ca să înţelegem pe ce plan s-au situat creaţiile savante româneşti: ele revelau acel orizont spiritual astăzi aproape uitat în Occident - deşi face parte integrantă din Europa şi a dat foarte mult Europei - acel orizont spiritual în care s-au mişcat Orpheu şi Zamolxis şi care mai târziu a nutrit spiritualitatea romano-bizantină. De la Dimitrie Cantemir, Eminescu şi Hasdeu, trecând prin Iorga şi Vasile Pârvan până în zilele noastre, la Nae Ionescu şi Lucian Blaga, o seamă de poeţi, cărturari şi filosofi români au valorificat tradiţiile născute din sintezele spirituale thraco-romane, sinteze care s-au alcătuit de-a lungul veacurilor din întâlnirea atât de fecundă între Roma, Thracia şi creştinismul arhaic. în această parte a Europei, considerată aproape pierdută după instaurarea dominaţiei otomane, s-au păstrat comori de spiritualitate care au făcut cândva parte din însuşi *centrul culturii europene:* căci Thracia dionisiacă şi Grecia orphică, Roma imperială şi creştină, în această parte a Europei s-au întâlnit şi şi-au plăsmuit cele mai de seamă valori.

Nu trebuie să uităm o clipă că acolo unde s-au întins Grecia, Roma şi creştinismul arhaic, s-a conturat adevărata Europă, nu cea geografică, ci Europa spirituală. Şi toate valorile create înlăuntrul acestei zone privilegiate fac parte din *patrimoniul comun al culturii europene.* Nu ne putem imagina o cultură europeană redusă numai la formele ei occidentale. Culturaliceşte, ca şi spiritualiceşte, Europa se întregeşte cu tot ce a creat şi păstrat spaţiul carpato-balcanic. Ceva mai mult: avem motive să credem că spaţiul în care s-a întruchipat Zamolxis, Orpheu şi misterele Mioriţei şi ale Meşterului Manole nu şi-au secătuit izvoarele de creaţie: acolo unde moartea e valorificată ca o nuntă, izvoarele spirituale sunt intacte. Europa este locul predestinat al creaţiilor multiple, variate, complementare: spiritualiceşte şi culturaliceşte, Europa nu este - *şi nici nu poate fi-* un bloc monolitic. Ea are, deci, nevoie de dimensiunea orphică şi zamolxiană pentru a se putea întregi şi a putea plăsmui noi sinteze.

Ajunşi la capătul expunerii noastre mai rămâne să ne mai punem o singură întrebare. Ea depăşeşte problemele culturii româneşti, interesând destinul istoric al românilor. întrebarea este aceasta: printr-un miracol, sământa Romei nu s-a pierdut după părăsirea Daciei de către Aurelian - deşi această părăsire a însemnat o adevărată catastrofă pentru locuitorii bogatei provincii. Dar Europa îşi mai poate îngădui această *a doua părăsire a Daciei în zilele noastre?* Făcând parte, trupeşte şi spiritualiceşte, din Europa, mai putem fi sacrificaţi fără ca sacrificiul acesta să nu primejduiască însăşi existenţa şi integritatea spirituală a Europei? De răspunsul care va fi dat, de Istorie, acestei întrebări nu depinde numai supravieţuirea noastră, ca neam, ci şi supravieţuirea Occidentului.

Carnet de iarnă

Secolul XIX a fost, cum se spune, secolul istoriei. Secolul XX este secolul sociologiei şi al etnografiei, ştiinţe prin excelenţă istorice. E de remarcat că, de o sută de ani încoace, eforturile gândirii occidentale converg către aceeaşi ţintă: să cunoască şi să explice *trecutul.* Trecutul cosmosului şi planetei noastre, evoluţia speciilor, originea raselor şi a popoarelor, obârşia şi evoluţia limbilor, etapele instituţiilor sociale, istoria religiilor, etc. Toate ştiinţele umaniste - de la artă şi literatură până la etnografie şi folklor - s-au integrat disciplinei istorice. De fapt, progresele realizate în fiecare din aceste domenii se datoresc în primul rând aplicării "metodei istorice". Să ne amintim, bunăoară, cazul etnografiei, care nu a devenit ştiinţă decât în clipa când a introdus în studiul civilizaţiilor primitive criteriul istoric. Cine s-ar fi gândit, în secolul al XVIII, să scrie o "Istorie a societăţii melaneziene", aşa cum a scris Rivers în 1914?

Pe vremea când Voltaire şi Montesquieu scriau despre "primitivi" şi "orientali", popoarele acestea erau date de exemplu Europei tocmai prin lipsa lor de "istorie". Enciclopediştii, ca şi romanticii considerau popoarele extra-europene ca un grup de aşezări umane "pure", originare, dincolo de istorie şi devenire, păstrând veacuri de-a rândul "civilizaţia" lor naturală, necoruptă de războaie religioase şi de injustiţie socială. Etnografia modernă, cu un Rivers şi Graebner, descoperă "istorie" chiar şi în viaţa celui mai neînsemnat trib australian. Secolul XX a învăţat să aplice metodele istoriei, mai ales în domenii în care lipsesc ceea ce se numeşte "documente istorice" (monumente, inscripţii, texte). Etnografia şi preistoria fac să vorbească un arc, un instrument de pescuit sau un desen, cu aceeaşi precizie ou care o • cronică sau zidurile unei cetăţi mărturisesc vicisitudinile unui popor.

De aproape o sută de ani, conştiinţa europeană descoperă trecutul, etapă cu etapă. La mijlocul secolului XIX au început să reapară sub ochii europenilor ruinele civilizaţiilor îngropate de mii de ani şi uitate până şi cu numele. Egiptul, Troia; Babilonul, Susa, Knossus; apoi Elamul, Iudaea, Sumerul, cultura hitită, indiană, iraniană; apoi Asia Centrală şi cetăţile deşertului Cathai; apoi Doura-Europos şi Ugarit. **Lista** nu e completă şi nici n-are intenţia să fie. Dar niciodată omenirea n-a avut, simultan, conştiinţa trecutului ei - de la preistorie la Evul Mediu şi de la "primitivi" la societăţile desăvârşite ale Renaşterii - asa cum a dobândit-o Europa în ultima sută de ani. Cu o

imagine brutală, s-ar putea spune că Europa *vizionează de* câtva timp toate etapele istoriei ei şi ale trecutului omenirii în general. Tot ce a *fost* cândva, tot ce a *trăit,* tot ce a dat vreodată un sens existenţei -conştiinţa europeană înregistrează şi filmează pentru sine. S-ar putea spune că, întocmai după cum în ultimele clipe ale vieţii sale un individ îşi retrăieşte întreaga existenţă, până la cele mai mici şi mai neînsemnate amănunte - tot aşa Europa vizionează astăzi, în teribila sa agonie, toate etapele vieţii istorice ale omenirii, din cele mai vechi timpuri şi până în prezent. Europa, lumea modernă îşi mai amintesc încă o dată întreaga viaţă, înainte de a sombra definitiv. Chiar acei optimişti care nu cred într-o apropiată năruire totală a culturii europene sunt siliţi să recunoască cel puţin un lucru: că lumea actuală trăieşte un sfârşit de ciclu; că orice s-ar întâmpla după viitorul cataclism, formele de viaţă şi de gândire europeană create de Renaştere şi revoluţiile industriale şi sociale care i-au urmat vor fi definitiv îngropate, depăşite.

Ajunsă la acest sfârşit de ciclu, conştiinţa europeană retrăieşte, ca un film mental, istoria universală. Poate că s-ar putea explica prin acest fenomen o seamă de manifestări ciudate ale timpului nostru (legătura între numărul catedrelor de istorie şi deficienţa natalităţii în Franţa; încercarea Germaniei hitleriste de a lichida obsesia istoriei şi crearea miturilor preistorice, a "fenomenelor originare", rasiste etc.)

în Annam este obiceiul ca bătrânii, îndată ce-şi simt sfârşitul, să dea un banchet funerar familiei, ca şi cum ar fi murit deja. In cazul când bătrânul îşi revine şi continuă să trăiască, e considerat, din punct de vedere juridic şi social, *mort.* Soţia lui e văduvă, copiii lui sunt acceptaţi orfani; nu poate lua parte la rituale decât în măsura în care morţii sunt acceptaţi să fie prezenţi în anumite ceremonii.

In India se întâlneşte o credinţă similară. Este asa numita *sampradâna;* bătrânul, simţindu-şi sfârşitul apropiat, îşi transmite fiului întreaga lui "persoană" psiho-mentală.

în *Upanishade* se găseşte admirabil descrisă această ceremonie. Bătrânul aşază pe fiul său în aşa fel încât mâna lui să-i atingă mâna, piciorul lui să-i atingă piciorul, etc. Apoi începe ritualul propriu-zis: "îmi pun ochiul în tine", spune bătrânul. "îţi dau ochiul tău", răspunde fiul. Şi aşa mai departe. în caz că bătrânul scapă cu viaţă, el este juridiceşte considerat *mort,* stă sub autoritatea fiului său (căci fiul lui este, de fapt, adevăratul *el însuşi)* şi, de cele mai multe ori, pleacă de acasă, trăindu-şi restul zilelor în singurătate, practicând asceza în pădure.

Condiţia aceasta de "mort în viaţă", care în anumite civilizaţii orientale se dobândeşte prin rituale de fiziologie mistică ("transmiterea simţurilor") sau ceremonii funerare anticipate, îşi

găseşte analogii şi în alte societăţi omeneşti. Mă gândesc, bunăoară, la un filosof care a cugetat totul, până la sfârşit, care a suprimat obstacolele, a depăşit conflictele, a rezolvat antinomiile; un filosof care s-a împăcat cu Cosmosul şi cu Dumnezeu, înţelegând totul, formulându-şi această "înţelegere" într-un *sistem.* Oare nu este, un asemenea om, un mort în viaţă? Nu este el pe deplin împăcat, aşa cum nu poate fi nici un om viu? Repetând o formulă destul de cunoscută, putem spune că *sistemul unui* filosof este piatra lui de mormânt. După ce totul a fost înţeles şi totul a fost formulat, ce experienţă mai poate mişca sau mai poate rodi conştiinţa gânditorului? Nici Dumnezeu nici Cosmosul nu mai au taine pentru el, de nicăieri nu mai riscă o surpriză, o experienţă, o nedumerire.

Deşi trupul lui continuă să vieţuiască, omul acela nu mai aparţine lumii noastre. Din punct de vedere spiritual, el este un mort; nu în sensul că e desăvârşit: el a atins formula maximă de echilibru.

Am amintit ceremonia funerară din Annam şi ritualul indian *sampradâna,* ca să se vadă că, din toate timpurile, există condiţia de "morţi în viaţă", de oameni care nu mai aparţin societăţii din care au făcut parte. Bătrânul în pragul morţii este, într-un anumit fel, un *desăvârşit,* tot ce a putut învăţa de la viaţă a învăţat. în cazul Indiei, el transmite fiului funcţiile "impersonale" ale fiinţei lui. După acest ritual, el nu mai are decât legături fizice cu pământul. Tot ce era desăvârşit în el a "pus" (în sens magic, concret) în fiul său.

Erotica mistică în Bengal

India c țara în care sexul si sfințenia se întrepătrund sau se exclud cu mai multă violență decât oriunde. Un studiu al ascezei indiene pleacă mecanic de la sexualitate, iar un studiu al eroticii ajunge mai totdeauna la o viziune finală de cel mai violent misticism. Dar nu acest caracter ambiguu constituie valoarea permanentă a misticii hinduiste - ci elaborarea admirabilă a sexualității pe care o întâlnim în feluritele şcoli sau secte indiene. Erotica ajunge aici o cale a mântuirii, o soteriologie, după cum ajunsese, în buddhismul tantrik medieval, singura atingere concretă a Nirvanei. Fireşte, formulările acestea pot surprinde. Prea ne-am învățat a socoti India o țară a renunțărilor, a contemplațiilor abstracte, a ascezei inumane. De altfel, era natural să fie aşa, când nu se tipăreau asupra Indiei decât cărți din acest punct de vedere.

Rostul articolului de față şi al celor ce vor urma e de a descoperi un alt aspect, tot atât de bogat şi tot atât de personal al spiritualității indiene. Spun al "spiritualității", pentru că şi în dragoste - de cea mai carnală speță chiar - India nu uită primatul spiritului. Şi toată eflorescenta de rituri erotice, toată acea orgie mistică şi ceremonială nu are decât un singur țel: unirea sufletului cu sufletul universal. Dar nu pe o cale contemplativă - ci prin dragoste. Şi vă veți convinge îndată cât de curajoasă, de liberă şi de virilă e concepția pe care şi-o face şi o împlineşte India asupra dragostei.

a. Sahajîyă

. în Bengal există şi astăzi, deşi mai mult sau mai puțin secretă, o sectă ai cărei membri caută perfecțiunea spirituală şi beatitudinea ultimă în dragoste: mai precis, în toată *paraphernalia* erotică (atât de luxuriantă în Orient), încheiată în consumația carnală deplină.

Numele acestei secte e *Sahajlya*[12], care înseamnă etimologiccşte "cu ceea ce e născut", adică ceva "natural, firesc". Originile se întâlnesc în timpurile vedice, dar le aflăm mai cu seamă în mistica erotică medievală, fie ea tantrikă, buddhistă sau vishnavistă[53]. Sub forma pe care o cunoaştem acum şi cu literatura ei foarte bogată (în

marea majoritate manuscrisă), *Sahajiya* datează însă numai de câteva secole. Informaţiunile mele sunt în bună parte orale, culese în Bengal şi lucrările atât de erudite ale lui Manindra Mohan Bose, *An Introductiva to the study of the Post-Chaitanya Sahajiya parakiya Cult* ("Journal of the Departament of Lettcrs", Calcutta University, 1930, 340 p. in octavo). Pe măsură ce vom povesti şi discuta doctrinele acestei secte extraordinare, vom cita şi alte documente şi studii.

Sahajiya susţine că în actuala epocă a dezvoltării umane (Kali-yuga) nici ritualul vedic, nici contemplaţia filosofică, nici asceza yoginică nu conduc omul la liberarea supremă şi la beatitudinea divină. Ci numai dragostea pentru femeie[54]. Acum, femeia poate fi de două feluri: soţia, adică *fewcia proprie* (avakya) şi amanta, *femeia altuia* (parakiya). *Sahajîyă* preferă net cea de a doua speţă de femei, pentru că socoteşte o mai mare dragoste aceea care îmboldeşte pe o femeie să se compromită social şi să rişte dominaţia post-mortem, iubind pe alt bărbat decât cel legitim. Ei îşi amintesc că iubita preferată a lui Krishna[55] a fost Radha, care era soţia unui Ayan, păstor bogat în Vraja - şi câ, pentru dragostea Iui, ea a înfruntat totul. Chiar dintr-un punct de vedere alegoric şi simbolic, dragostea Radhei c mai preţioasă decât dragostea unei mirese. E interesant de observat, în treacăt, ca în simbologia misticii catolice călugăriţele sunt numite "mirescle lui Christos"; dragostea mistică a sufletului pentru Mântuitor e exprimată printr-o legătură oficială (soţ, soţie), acceptată şi promovată de societate. Pe când idealul misticii indiene, simbolul prin care e exprimată perfecţiunea, dragostea sufletului pentru Krishna, e tocmai o pereche adulteră: Krishna-Radha. Căci, după cum Radha şi-a lăsat tot - soţ, cinste, avere, linişte, glorie în lumea de apoi - pentru dragostea lui Krishna, de asemenea sufletul celui ce se vrea unit cu Dumnezeu trebuie să renunţe la tot, bine şi rău, din această lume.

Teoreticienii *Sahajlyei* îşi dădeau prea bine seama că astfel de legături sunt rele pentru societate, dar spuneau că *răul* există atât timp cât la mijloc e numai sexualitate şi simplă experienţă carnală. *Dragostea* e însă cu totul altceva; pentru că depăşeşte planul social (Shastnie) şi aparţine planului spiritual. Femeia, spun ei, poate fi o bună soţie şi o bună mamă,de copii, şi atunci virtuţile şi păcatele ei sunt judecate conform societăţii, instituţiei din care face parte (castă, familie etc). Dar tot femeia poate fi o *tovarăşă indispensabilă pe drumul perfecţiunii* - şi atunci societatea nu mai are nici un drept asupra ei. Ci singura condiţie ca evadarea ei din legi - sociale şi morale - să nu fie senzuală, ci erotică, mistică. Vom vedea îndată ce înţelege *Sahajîyăprin* aceşti termeni.

b. Amanta e indispensabilă perfecţiunii. Nici Dumnezeu, nici propriul suflet nu poate fi cunoscut experimental, fără ajutorul 'amantei mistice" (parakiya). Dumnezeu nu poate fi cunoscut pentru

ca singura cale de contact direct, imediat, cu El e dragostea *{prema).* Iar *prcma* e cu totul altceva decât iubirea senzuală *(Kama).* în general, omul nu cunoaşte decât pe aceasta din urmă; care îl întunecă (robindu-i simţurile), îl robeşte (fiind egoistă, urmărind propria plăcere), îl anihilează (prin inevitabile emisiuni de *semen virile),* într-un cuvânt, îl ţine legat de lumea fenomenelor şi de societate (prin copii).

Prema, dimpotrivă, e o iubire fără egoism, e o iubire mistică -socotind pe Dumnezeu nu Creator, ci iubindu-1 cu un sentiment "de mamă, prieten, slugă sau soţie"; şi singure aceste sentimente sunt plăcute lui Dumnezeu *(Chaitanya Caritamrita,* cânt.I, cap.4). Numai prin *prema* Dumnezeu ajunge obiect de experienţă şi încdtează de a mai fi obiect de discuţie sau contemplaţie . Or *prema* nu poate fi realizată decât prin tovărăşia unei femei; dar nu o *avakia,* o soţie legitimă, ci una streină (fecioară sau soţia altuia); căci dragostea nelegitimă, cu riscurile şi surprizele ei, e superioară monotoniei unei dragoste oficiale. De aceea *prcma* cultivată cu o *parakiya* conduce la Dumnezeu prin beatitudine erotică şi, mai ales, prin caracterul divin, glorios, al acestei beatitudini. Pentru că, după cum vom vedea, raporturile sexuale în *Sahajîyă* nu sunt pură fiziologie, ci au un accentuat caracter ceremonial. Mai mult, coitul nu trebuie niciodată încheiat printr-o emisie de *semen virile,* căci atunci toată valoarea magică (spunem noi, dar textele vorbesc de valoare "mistică") a actului sexual se spulberă. Acei *sahajiya* cu care am avut prilej a discuta ritualul şi doctrinele sectei ne-au mărturisit că fiecare dintre ei petrec o bună parte din noapte în continuu joc sexual, însă fără emisiune. Aceasta e condiţia *sine qua non* a sectei şi care îi dă numaidecât un colorit tantrik[57]. Cum se ajunge la ea vom vedea îndată.

Spuneam că prin dragoste se revelează direct nu numai Dumnezeu, ci şi propriul suflet. *Sahajiya* crede că fiecare om e compus din două jumătăţi: una masculină şi alta feminină *(Amrtarasavali,* p. 4). Ignoranţa în care se află oamenii în ceea ce priveşte partea feminină din făptura lor e cauza superiorităţilor pe care ei le au despre sex. Mai mult, această ignoranţă produce dezechilibrul spiritual în care se complac de obicei oamenii. *Prema* silindu-i să experimenteze pe rând şi dragostea masculină şi pe cea feminină (întrucât sufletul lor se identifică cu acela al Radhei suspinând după Krishna) - revelează integral firea omenească şi înlătură sexul, cu limitele şi superstiţiile lui, din calea perfecţiunii.

*Sahajîyă*crede că, la un anumit stagiu al educaţiei spirituale, omul trebuie să se transforme într-o femeie[58] şi să-şi amintească faptul că el nu poate experimenta adevărata dragoste atâta timp cât nu poate realiza adevărata natură feminină într-însul *(Candidasa,* cântecul nr.773; vezi şi textele citate de Bose, *Post-Caitanya Sahajiya Cult,*

p.42).

Dragostea cu amanta *(parakiyâ)* înlătură de la sine excesul de senzualitate, **prin simplul fapt că întâlnirile sunt rare şi scurte. Prin** absenţă *(viraha)* se *creează* o atmosferă de pasiune neîntâlnită în legăturile legitime.

Parakiyâ se împart de obicei în mai multe categorii. Desprindem pe cele două esenţiale: amanta concretă în carne şi sânge (numită *gaund*[3] sau *bathya)* şi amanta ideală, închipuită *(mutkhya* sau *martna).* Riturile practicate cu cea dintâi sunt fizice şi imediate; în cazul al doilea, avem de a face cu o ceremonie mentală, fantastică, de altfel destul de obişnuită în India.

c. **Preliminariile ritului**

Am pomenit de curiozităţile erotice ale acestei secte, care interzice emisiunile seminale şi propovăduie numai jocul sexual. Această ceremonie, a unirii fără emisiune, se numeşte în limbajul tantrik *maithuna* şi el se practică în tantricism cu un ritual foarte complicat şi foarte primejdios. Din informaţiile mele culese la Puri, în Bengal, foarte puţini tantrici mai execută astăzi acest ritual sexual aşa cum e prescris de ceremonial. Majoritatea se dedau la orgii, ceea ce cade cu totul în afara tantricismului.

Ca să izbutească *maithună* e nevoie de o anumită regulare ritmică a respiraţiei - adică de o practică *yoga.* Ceea ce e interesant e faptul că prin erotica se ajunge la *yoga,* care e, înainte de toate, o ritmicizare şi încetinire a respiraţiei. Acesta e un important punct de plecare pentru ce vom spune altă dată: că ceremonialul erotic poate fi o practică yoga, actele sexuale fiind ritmizate şi identificate simbolic cu anumite operaţiuni yogice. Trebuie să înţelegem perfect că majoritatea acestor rituri conţin un simbolism ritual foarte complicat.

Altminteri, textele nu ostenesc a ne repeta, *maithuna* e un sol al Morţii: "Femeia nu trebuie atinsă pentru plăcerea trupului, ci pentru perfecţiunea spiritului, spune *Anandabhairava.* Anumite versuri (Răgatmika) atribuite lui Candidasa sugerează cum prin regularca respiraţiei în timpul actului conjugal se poate împiedica risipirea energiei.

Să nu uităm că, pentru indieni, viaţa e în bună parte un şir de dureri; astfel că naşterea copiilor ar fi un act păcătos, când derivă dintr-un ritual menit altor ţeluri. *Maithuna* trebuie să fie pur şi simplu beatitudinea sufletului dezrobit de fenomene, un vacuum perfect, static, o senzaţie rarefiată, supraumană. Ritul c întovărăşit de o formidabilă dramaturgie interioară, adică de o activitate fantastică perfect organizată, de simboluri şi zei asupra cărora omul trebuie să-şi ţină încordată atenţia în timpul jocului sexual. Orice slăbiciune, orice abandonare în voia simţurilor sfărâmă valoarea **ceremonială** a *maithunei,* **facând-o un act carnal. De aceea neofiţii trebuie să treacă prin atâtea încercări înainte de a fi îngăduiţi a practica *maithuna.***

Condiţia esenţială a ritului e înscenarea fantastică pe care omul trebuie să o facă înainte şi în timpul jocului sexual. Vom vedea cât de severe şi **complicate** probe **ceremoniale trebuie să înfrunte neofitul** până ce va ajunge stăpân pe senzualitatea sa - şi se **va** lăsa **dominat** numai de *prema,* de dragostea **intensă, extatică a sufletului pentru** soţul său ceresc, **Krishna.**

Erotica mistică în Bengal. Ritualele erotice

a. Exerciţii pregătitoare

Un manuscris bengalez din Biblioteca Universităţii din Calcutta (nr. 3437, rezumat de Bose, *Post-Chaitanya Sahajiya,* p. 74-75) expune practicile prin care neofitul ajunge stăpânul simţurilor sale şi poate experimenta fără teamă jocul sexual. Iată: în primele patru luni el trebuie să servească asemenea unui servitor pe femeia *{năyikă)* pe care şi-a ales-o ca parteneră în "cultura spirituală". Trebuie să doarmă în aceeaşi odaie cu ea, la picioarele ei, stăpânindu-şi perfect pasiunea. Următoarele patru luni el trebuie să o slujească tot ca mai înainte, numai că trebuie să doarmă în acelaşi pat cu ea, de partea stângă, tot atât de stăpân pe sine. încă patru luni el trebuie să-i îngrijească trupul şi poate dormi cum vrea. Următoarele patru luni îi va îngriji picioarele, dar va trebui să doarmă îmbrăţişaţi. Continuând astfel exerciţiile de înfrânare a simţurilor, el va ajunge curând să-şi controleze complet şi imaginaţia, şi nervii,' şi imboldul sexual, putând practica, după cuviinţă, ritualul *maithuna.*

După informaţiile mele orale, scopul acestor exerciţii pregătitoare e de a emancipa voluptatea de stimulările imediate, carnale. Cu alte cuvinte, se urmăreşte o liberare a bucuriei senzuale, înălţarea ei în domeniul jocului - fie joc gratuit, fie joc ceremonial; în orice caz, dezrobirea voluptăţii de determinismul biologic. A obţine o voluptate liberă, deasupra ecuaţiilor seminale, infinită, putând fi prelungită capricios, fără a cădea în inerţia fatală exceselor sexuale. A transforma omul normal - angrenat în fiziologie, însetat de voluptate dar robit ei, redus la inconştienţă în chiar clipa maximalizării ei - într-un om liber, stăpânul voluptăţii sale, adică într-un zeu.

în concepţia indiană, deosebirea dintre zeu şi om nu e calitativă, ci cantitativă. Zeul e mai liber decât omul, dar libertatea lui nu e un dar intangibil - ci un trofeu la îndemâna oricui care se înarmează cu o tehnică magică (indienii spun "mistică") şi cu lumina adevăratei cunoaşteri. Traducerea acestei inefabile realităţi - Libertatea - în termeni de psihologie şi logică umană nu poate fi decât aproximativă. Totuşi, se poate intui prin ea cam ce ar putea fi *libertatea.* In unele şcoli filosofice şi mistice indiene, ea e restaurarea spiritului în datele lui iniţiale: static, beatific, supremă autoconştiinţă (cum ar fi şcoala şi metafizica Vedanta).

în alte şcoli, de pildă Yoga, e reintegrarea spiritului prin practici ascetice şi meditative. In Tantra, reintegrarea se face nu abstract - ca în Vedanta şi Yoga - ci concret, prin acte, prin ceremonial. E de înţeles că şcoala de care ne ocupăm - *Sahajîyă* - urmează aceeaşi metodă practică şi ceremonială. De altfel, între Tantra şi Sahajîyă se găsesc multe puncte de plecare identice. Amândouă dispreţuiesc calea abstractă, contemplativă şi promovează tehnica ceremonială, activarea prin *Ciesa* - şi trupul omenesc.

Se ajunge la zeu, la libertatea supremă, nu prin anihilarea cărnii -ci prin transfigurarea şi glorificarea ei. Actele trupului - dintre care cel mai responsabil e, fără îndoială, actul sexual - trebuiesc înălţate ceremonial, iar funcţiunea lor obscură, decurgând din tropisme, trebuie *schimbată* într-o activitate liberă, glorioasă şi plenară. A te libera de propriile tale lanţuri, a face din obstacole vehiculul ascensiunii, a transforma ispitele în instrumente de perfecţiune - iată cum s-ar putea traduce, în termeni mai mult sau mai puţin coerenţi, dogmatica misticii erotice indiene.

Revenind acum la riturile *maithunei,* justificarea lor psihologică e următoarea: singura traducere în date experimentale a Nirvanei, a beatitudinii impronunciabile (act nud şi, în realitate, deasupra oricărei experienţe) e raportul sexual. Singura anticipare a acestui Absolut, singura preconfigurare a Libertăţii şi Beatitudinii sufletului mântuit (mukkha) - e acest rapt. De aici trebuie, aşadar, să plece orice practică mistică. Actul sexual, departe de a fi un obstacol, e singurul vehicol ce poate conduce la liberare concretă. El trebuie, însă, transsubstanţializat (să ni se ierte expresia); dintr-un *instinct,* trebuie schimbat într-un *ritual.*

b. Ritualul dragostei mistice

Tot Manindra Mohan Bose ne dă în cartea sa, *Post-Chaitanya Sahajiya Cult* (p. 66 şi urmare) detalii precise asupra unui ritual mistic-erotic, rezumând o extrem de interesantă lucrare *Năyikă-Sădhana-Tika* (adică *Comentariu la Disciplina spirituală în tovărăşia femeii),* aflată în manuscris la Biblioteca Universităţii din Calcutta. Lucrarea aceasta ilustrează neînchipuit de concret caracterul ceremonial şi fantastic al unirii sexuale între *sadhana* (adică cel care practică această disciplină) şi *năyikă* (femeia indispensabilă practicii). De aceea vom urma întocmai expunerea manuscrisului.

După ce se aşază *năyikă* pe un taburet special, în semn de purificare i se serveşte pastă de sandal[59], de către bărbat, în timp ce acesta pronunţă formula: "Etat Candana sri sn rasmayi ca nama .nama". După aceasta începe ceremonia care consistă din opt părţi. Partea I *(sadhana)* consistă din repetarea altei formule mistice de 108 ori; după fiecare 25 de formule, se oferă femeii câteva flori pudrate cu pastă de sandal. (Se identifică *năyikăcu* o zeiţă şi se practică ritualul

ofrandelor unei imagini iconice a zeiței). în partea II *(smarana,* adică "amintirea, intrarea în minte"), se recită altă formulă de 109 ori, fixându-se astfel orientarea precisă a ritualului ce va urma. Partea III *(ăropa,* "atribuirea altor însușiri obiectului") constă în repetarea de 25 ori, cu ochii închiși, a unei formule mistice, urmată de deschiderea ochilor și ofranda altor flori. în această etapă a ceremoniei, femeia începe să se transforme concret în zeiță.

A patra parte *(manana,* "a-și aminti frumusețea femeii când ea a absentă") e deja o interiorizare a ritului, căci deși se repetă de 103 ori o foarte lungă formulă, această formulă trebuie pronunțată mental și, o dată cu ea, imaginea femeii trebuie întipărită viu în minte. Se stabilește astfel un contact imediat între drama mistică din sufletul bărbatului și personagiul carnal al ritului care suportă această dramă. Cele ce vor urma, deci, nu vor influența conștiința lui normală, umană (organizată pe activitatea senzorială, emotivă, intelectuală) și vor pătrunde direct în decorul lui fantastic, interior, montat de feluritele etape ale ceremonialului.

Partea V c *dhyana,* adică "meditația mistică . Femeia va fi așezată la stânga lui, va fi sărutată și pipăită, "astfel ca mintea să se inspire, permeată de emotivitate". O formulă va fi repetată de 25 ori. După aceasta va fi din nou sărutată. Urmează iarăși formula, iar femeia trebuie să adore pe *Kandaqia^* adică pe zeul dragostei, și apoi să ofere (textul nu spune ce, probabil flori sau pastă de sandal) omului.

Etapa imediat următoare e *pujă,* adică propriu-zis ' cultul". Se adoră locul ne care stă femeia, se fac ofrande, se scaldă femeia și se recită mental formule. Apoi omul se pleacă în fața femeii de 19 ori și îi oferă dulciuri pe o frunză de banan, cu un pahar de apă bine mirositoare (se pune camfor). Femeia e așezată pe pat și o altă formulă se recită mental de 25 ori. Apoi e așezată strâns de coapsa stângă și se recită formula: *Hling Khng Kandaqia sviîhîi* (cele două prime cuvinte au numai o valoare mistică, *KandaqiH svîihă* înseamnă 'venerația zeului dragostei"). Femeia e așezată pe taburetul ei unde a primit ofrandele, cu mâinile ridicate, apoi, după câteva rituri mistice, e purtată pe brațe în pat. Trupurile sunt acum așezate față în față și, în concentrarea supremă, începe jocul sexual.

*Sahajlyă*crede că poate deplasa lichidul seminal printr-o formulă pe care o recită în clipa climaxului, și-1 poate sili să se ridice în sus prin "nervul mijlociu' al fiziologiei indiene. Dacă trece prin cele două canale nervoase, rezultatul va fi procreația pruncului sau simplă risipire de energie. Ideile acestea fiziologice sunt prea obscure și complicate ca să le putem discuta aici (vezi lucrările mele *Fiziologia mistică indiană* și *Anatomia indiană bazată pe texte tantrice[6^]).*

Urmează încă două părți: *jăpa* e sentimentul despărțirii în zori, când fiecare va pleca la casa lui- *aradhana* înseamnă *cult* și textul nu ne spune nimic special despre ea [2].

Ceea ce e de reținut deocamdată din ceremonialul acesta erotic e accentuatul său caracter fantastic și ritual. E un fapt de mare însemnătate pentru înțelegerea celor ce vor urma.

Simbolism religios și valorÎ7area angoasei[0]

Ne propunem să situăm și să studiem angoasa lumii moderne din perspectiva istoriei religiilor. Această încercare riscă să pară multora ciudată, dacă nu chiar de-a dreptul inutilă. Căci pentru unii dintre noi angoasa lumii moderne este rezultatul tensiunilor istorice specifice, proprii timpului nostru și explicabile prin crizele de profunzime ale civilizației; și nimic mai mult. Și atunci, ce sens ar avea să comparăm acest moment istoric, care este al nostru, cu simbolismcle și ideologiile religioase de mult apuse? Obiecția nu este adevărată decât pe jumătate. Nu există civilizație perfect autonomă, fără nici o legătură cu alte civilizații care au precedat-o. Mitologia greacă își pierduse actualitatea de două mii de ani, când s-a încercat să se explice unul din comportamentele fundamentale ale europeanului modern prin mitul lui Oedip. Psihanaliza și psihologia profunzimilor ne-au obișnuit cu aceste comparații - la prima vedere de neverificat -între situații istorice fără relație aparentă între ele. S-a comparat, de exemplu, ideologia creștinului cu aceea a unui totemist, s-a încercat să se explice noțiunea de Dumnezeu-Tatăl prin aceea de totem. Nu discutăm cât de întemeiate sunt asemenea comparații, nici baza lor documentară. E suficient să constatăm că anumite școli de psihologic au utilizat comparația între tipurile cele mai variate de civilizație cu scopul de a înțelege mai bine structurile psihicului. Principiul director al acestei metode este că psihicul uman are o istorie și, în consecință, nu se lasă în întregime explicat prin cercetarea situației sale actuale: toată istoria și chiar preistoria lui pot fi încă discernabile în ceea ce se numește actualitatea psihică.

Această scurtă aluzie la metodele utilizate de psihologiile profunzimilor ne este suficientă căci nu intenționăm să urmăm acest drum. Când spuneam că se poate situa angoasa timpurilor moderne în perspectiva istoriei religiilor, ne gândeam la o cu totul altă metodă de comparare. în două cuvinte, iată în ce constă ea: dorim să răsturnăm termenii de comparație, să ne plasăm în afara civilizației noastre și a momentului nostru istoric și să le judecăm din perspectiva altor culturi și a altor religii. Nu ne gândim să descoperim la noi, europeni din prima jumătate a secolului al XX-lea, anumite comportamente identificate deja în vechile mitologii - cum s-a făcut, de exemplu, în legătură cu complexul lui Oedip; e vorba să ne privim pe noi înșine cum ne-ar privi și ne-ar judeca un observator inteligent și simpatic, situat la nivelul unei civilizații extraeuropene. Ca să fim încă și mai preciși, ne gândim la un observator care participă la o altă civilizație

Conferință ținută în seara de 4 septembrie, 1953

şi ne judecă la scara propriilor lui valori; nu este vorba de un observator abstract care ne-ar judeca de pe planeta Sirius.

Un asemenea demers ne este impus chiar de propriul nostru moment istoric. De câtva timp, Europa nu mai face singură istoria: lumea asiatică şi-a făcut intrarea activă în orizontul istoric şi în curând alte societăţi exotice vor urma. Pe planul culturii şi al spiritualităţii în general, acest fenomen istoric va avea repercusiuni considerabile: valorile europene îşi vor pierde situaţia lor privilegiată de norme universal acceptate; vor reintra în regimul creaţiilor spirituale locale, adică tributare unor anumite traiectorii istorice şi condiţionate de o tradiţie net circumscrisă. Cultura occidentală, dacă nu vrea să se provincializeze, va fi obligată să stabilească dialogul cu celelalte culturi neeuropene şi să se străduiască să nu se înşele prea mult asupra termenilor. Trebuie să înţelegem de urgenţă cum suntem situaţi ca formă culturală de către deţinătorii culturilor extraeuropene. Nu trebuie să uităm că toate aceste culturi au o structură religioasă, adică au apărut şi s-au constituit ca valorizare religioasă a lumii şi a existenţei umane. Pentru a şti cum suntem situaţi şi judecaţi de reprezentanţii altor culturi, trebuie să învăţăm să ne confruntăm cu ele şi aceasta nu va fi posibil decât dacă vom reuşi să ne plasăm în perspectiva orizontului lor religios. Numai din această perspectivă confruntarea devine valabilă şi utilă. Căci este mai puţin instructiv pentru noi să ştim cum ne judecă un hindus, un chinez sau un indonezian cultivat, adică educat în tradiţia noastră occidentală: ei ne reproşează lipsuri şi contradicţii de care noi înşine suntem perfect conştienţi; ne vor spune că nu suntem destul de creştini, nici destul de inteligenţi, nici destul de toleranţi - ceea ce noi ştim de la proprii noştri critici, moralişti şi reformatori.

Este deci important nu numai să cunoaştem valorile religioase ale altor culturi, ci mai ales să ne situăm în perspectiva lor şi să ne vedem aşa cum apărem în ochii lor. Această confruntare este posibilă graţie istoriei religiilor şi etnologiei religioase. Aşa se explică şi se justifică întreprinderea noastră: încercând să înţelegem simbolismul angoasei în religiile necreştine, avem şansa să aflăm ce-ar fi putut gândi despre criza noastră actuală societăţile orientale şi arhaice. Evident, o asemenea cercetare nu ne va revela numai punctul de vedere al "celorlalţi", al neeuropenilor; căci orice confruntare cu un altul ne clarifică în cele din urmă propria noastră situaţie.

Adesea e surprinzător să vezi câte din obişnuinţele culturale care ne-au devenit atât de familiare încât ni se par un comportament natural al omului civilizat revelează semnificaţii neaşteptate de îndată ce sunt judecate din perspectiva altei culturi. Nu vom da ca exemplu decât una din trăsăturile specifice ale civilizaţiei noastre, adică interesul pasionat, aproape monstruos al omului modern pentru Istorie. Se ştie că acest interes se manifestă pe două planuri distincte, de altfel, solidare: primul este cel care s-ar putea numi pasiunea istoriografiei, dorinţa de a cunoaşte din ce în ce mai complet şi mai exact trecutul umanităţii şi mai ales trecutul lumii noastre occidentale; pe al doilea plan, interesul pentru istorie se manifestă în filosofia occidentală contemporană, prin tendinţa de a defini omul mai ales ca fiinţă istorică, fiinţă condiţionată şi în cele din urmă creată de Istorie. Ceea ce s-a numit istoricism, Historismus, storicismo, ca şi marxismul şi anumite curente existenţialiste, sunt filosofii care într-un sens sau altul acordă o importanţă fundamentală Istoriei şi momentului istoric. Asupra unora dintre aceste filosofii vom reveni când vom examina valoarea angoasei în metafizica indiană. Pentru moment nu reţinem decât primul aspect al interesului pentru Istorie, adică pasiunea'lumii moderne pentru istoriografie.

Această pasiune e destul de recentă, ea datează din a doua jumătate a secolului al XIX-lea. E adevărat, încă de la Herodot, lumea greco-latină a descoperit şi cultivat istoriografia - dar nu aşa cum se precizează această istoriografie în secolul al XIX-lea: a cunoaşte şi a descrie cât mai exact posibil ceea ce s-a petrecut în evoluţia timpurilor. Herodot, ca şi Titus Livius, ca şi Orosius şi istoricii Renaşterii chiar, scriau istoria pentru a ne păstra şi transmite exemple şi modele de urmat, dar de un secol încoace istoria nu mai este sursa modelelor exemplare; e o pasiune ştiinţifică vizând cunoaşterea exhaustivă a tuturor aventurilor umanităţii, străduindu-se să reconstituie trecutul total al speţei şi să ne facă conştienţi Jc el. Or, un asemenea interes nu se mai întâlneşte nicăieri în altă parte. Culturile neeuropene, aproape în totalitatea lor, nu au conştiinţă istorică, şi chiar acolo unde există o istoriografie tradiţională - e cazul Chinei sau al ţărilor de cultură islamică - istoriografia îndeplineşte tot funcţia de model exemplar.

Să încercăm acum să ne apropiem de această pasiune pentru Istorie plasându-ne în afara perspettivei noastre culturale. în multe religii şi chiar în folclorul popoarelor europene există credinţa că în momentul morţii omul îşi aminteşte trecutul său în cele mai mici detalii şi că nu,poate muri înainte de a-şi fi regăsit şi retrăit istoria întregii sale existenţe. Pe ecranul interior, muribundul îşi mai revede încă o dată trecutul.' Considerată din acest punct de vedere, pasiunea istoriografică a culturii moderne ar fi un semn prevestitor al morţii ei iminente. înainte de a sombra, civilizaţia occidentală îşi mai aminteşte pentru ultima oară trecutul, de la protoistorie la războaiele totale. Conştiinţa istoriografică a Europei - pe care unii o consideră drept cel mai înalt titlu de glorie al ei - ar fi în realitate momentul suprem care precede şi anunţă moartea.

Acesta nu este decât un exerciţiu preliminar al cercetării noastre comparative, şi dacă l-am ales, am făcut-o tocmai pentru că el ne arată riscurile şi folosul unui asemenea demers. într-adevăr, este destul de semnificativ că judecată dintr-un punct de vedere exterior - cel al mitologiei funerare şi al folclorului - pasiunea modernă pentru

istoriografie ne relevă un simbolism arhaic al Morţii; căci aşa **cum** s-a **remarcat** adesea, **angoasa** omului modern este secret legată de conştiinţa istoricităţii sale şi aceasta la rândul ei lasă să transpară anxietatea în faţa Morţii şi a Neantului.

Este adevărat că pentru noi, europenii moderni, pasiunea istoriografică nu ne relevă nici un presentiment funest; dar situată în perspectiva simbolismului religios, ea trădează totuşi iminenţa Morţii. Or, psihologia profunzimilor ne-a învăţat să acordăm mai multă importanţă prezenţei active a unui simbol decât experienţei conştiente care îl manipulează şi-1 valorizează. în cazul nostru se înţelege destul de limpede: pasiunea istoriografică nu este decât unul din aspecte, şi cel mai exterior, al descoperirii istoriei; celălalt aspect, mai profund, se referă la istoricitatea oricărei existenţe umane şi, în consecinţă, implică direct angoasa în faţa Morţii.

Numai încercând să confruntăm această angoasă în faţa Morţii -adică să o situăm şi s-o judecăm din altă perspectivă decât a noastră -demersul comparativ începe să devină fecund. Angoasa în faţa Neantului Morţii pare să fie un fenomen specific modern. Pentru toate celelalte culturi neeuropene, adică pentru celelalte religii, Moartea nu este niciodată înţeleasă ca un sfârşit absolut, ca un Neant: Moartea este mai degrabă un ritual de trecere către o altă modalitate de a fi şi de aceea ea se află întotdeauna în relaţie cu simbolismele şi ritualurile de iniţiere, de renaştere sau de reînviere.Aceasta nu vrea să spună că lumea extraeuropeană nu cunoaşte experienţa angoasei în faţa Morţii: această experienţă există bineînţeles, dar ea nu este nici absurdă, nici inutilă; dimpotrivă, este valorizată la un alt nivel de existenţă. Moartea este Marea Iniţiere. Dar pentru lumea modernă, Moartea este vidată de sensul ei religios, şi din cauza aceasta asimilată Neantului; şi în faţa Neantului omul modern este paralizat.

Să deschidem aici o scurtă paranteză: când vorbim despre "omul modern", despre crizele şi angoasele sale, ne gândim mai ales la cel căruia îi lipseşte credinţa, la cel care nu mai are nici un fel de legătură vie **cu** iudeo-creştinismul. Pentru credincios, problema Morţii se pune în alţi termeni: şi pentru el, Moartea este un ritual de trecere. Dar o **mare parte** a **lumii** moderne şi-a pierdut credinţa, şi pentru această **masă umană** angoasa în faţa Morţii se confundă cu angoasa în faţa **Neantului.** Numai de această parte a lumii moderne ne vom ocupa **acum.** Experienţa ei încercăm s-o înţelegem şi s-o interpretăm **situându-ne într-un alt** orizont **cultural.**

Angoasa omului modern pare **a** fi deci provocată şi alimentată de **descoperirea Neantului.** Ce va **spune** un neeuropean de această situaţie **metafizică? Să ne plasăm pentru început în** orizontul spiritual al **omului arhaic, al aceluia numit pe nedrept "primitiv".** Şi el cunoaşte **această angoasă a Morţii:** ea este legată de experienţa lui **fundamentală, experienţa decisivă care 1-a făcut aşa** cum **e, om** matur, **conştient şi responsabil; care 1-a ajutat să** depăşească copilăria, să se dezlege de mamă şi de toate complexele infantile. Angoasa Morţii trăită de primitiv este cea a iniţierii. Şi dacă am putea traduce angoasa omului modern în termenii propriei sale experienţe şi ai limbajului său simbolic, un primitiv ne va spune în esenţă următoarele: e marea probă iniţiatică, pătrunderea în labirintul sau în jungla bântuită de demonii şi sufletele strămoşilor, jungla care corespunde Infernului, celeilalte lumi; e marea spaimă care-1 paralizează pe aspirantul la iniţiere, când este înghiţit de monstru şi se trezeşte în întunericul pântecului său, unde se simte tăiat în bucăţi şi digerat pentru ca să se poată naşte ca un om nou Ne amintim de toate încercările teribile pe care le comportă iniţierea tinerilor în societăţile arhaice, probe indispensabile oricărei iniţieri şi care au supravieţuit chiar în anumite mistere ale antichităţii greco-orientale. Se ştie că băieţii, şi adesea chiar fetele, îşi părăsesc casele şi trăiesc câtva timp - uneori ani întregi - în junglă, adică în cealaltă lume, pentru a-şi perfecţiona iniţierea. Această iniţiere comportă torturi, încercări încununate de un ritual al morţii şi al reînvierii simbolice. Mai ales acest ultim ritual e teribil, căci tânărul se socoatc a fi înghiţit de un monstru, a fi îngropat de viu, a fi pierdut în junglă, adică în Infern. în aceşti termeni un primitiv va judeca angoasa noastră, dar ridicând-o la scara colectivă: lumea modernă se află în situaţia unui om înghiţit de un monstru şi care se zbate în întunericul pântecului acestuia, sau pierdut în junglă, sau rătăcit într-un labirint care simbolizează şi el Infernul - şi este angoasat, se crede deja mort sau pe punctul de a muri şi nu vede în jurul lui nici o ieşire decât întuneric, Moarte, Neant.

Şi totuşi în ochii primitivului această teribilă experienţă a angoasei este indispensabilă naşterii unui om nou. Nici un fel de iniţiere nu este posibilă fără o agonie, o moarte şi o reînviere rituală. Judecată din perspectiva religiilor primitive, angoasa lumii moderne este semnul unei morţi iminente, dar al unei morţi necesare, salvatoare, pentru că este urmată de o reînviere şi va face posibil accesul la un nou mod de existenţă, acela al maturităţii şi al responsabilităţii.

Regăsim deci simbolismul Morţii, acelaşi pe care, plasându-ne într-o altă perspectivă, l-am întâlnit interpretând pasiunea istoriografică în termenii mitologiilor populare. Dar nu vom regăsi nici la primitivi nici la civilizaţiile extraeuropene mai evoluate ideea Neantului alternând cu ideea Morţii. Cum spuneam mai sus, şi la creştini ca şi în religiile necreştine, Moartea nu este omologabilă ideii de Neant. Moartea este bineînţeles un sfârşit - dar un sfârşit urmat imediat de un nou început. Se moare la un mod de existenţă ca să se poată accede la un altul. Moartea constituie o ruptură de nivel ontologic şi în acelaşi timp un ritual de trecere, întocmai ca naşterea sau iniţierea.

Este la fel de interesant să ştim cum a fost valorizat Neantul în religiile şi metafizicile Indiei, problema Fiinţei şi a Nefiinţei fiind

considerată pe drept cuvânt o specialitate a gândirii indiene. Pentru gândirea indiană, lumea noastră ca şi experienţa noastră vitală şi psihologică sunt izvorâte mai mult sau mai puţin direct din iluzia cosmică, din Maya. Fără să intrăm aici în detalii, să reamintim că "vălul Mayei" este o formulă imagistică pentru a exprima irealitatea ontologică a lumii şi în acelaşi timp a oricărei experienţe umane; precizăm, *ontologică,* pentru că nici lumea şi nici experienţa umană nu participă la Fiinţa absolută. Lumea fizică şi experienţa noastră umană sunt constituite prin devenire universală, prin temporalitate; create şi distruse de Timp, ele sunt deci iluzorii. Dar asta nu vrea să spună că ele nu există, că sunt o creaţie a imaginaţiei mele. Lumea nu este un miraj sau o iluzie în sensul imediat al termenului: lumea fizică, experienţa mea vitală şi psihică există, dar există numai în Timp, ceea ce vrea să spună, pentru gândirea indiană, că nu vor mai exista mâine sau peste o sută de milioane de ani; in consecinţă, judecate la scara Fiinţei absolute, lumea şi cu ea toată experienţa supusă temporalităţii sunt iluzorii. în acest sens, Maya revelează pentni gândirea indiană o experienţă particulară a Neantului, a Nefiinţei.

Să încercăm acum să decriptăm angoasa lumii moderne cu ajutorul filosofici indiene. Un filosof indian ar zice că istoricismul şi existenţialismul implică Europa în dialectica Mayei. lată care ar fi cu aproximaţie raţionamentul său: gândirea europeană a descoperit că omul este implacabil condiţionat nu numai de fiziologie şi ereditate, dar şi de Istorie şi mai ales de propria lui istorie. Ceea ce face ca omul să se afle totdeauna în situaţie: el participă mereu la Istorie, el este o fiinţă funciar istorică. Filosoful indian ar adăuga: această "situaţie" noi o cunoaştem de mult; este existenţa iluzorie în Maya. Şi noi o numim existenţă iluzorie tocmai pentru că este condiţionată de Timp, de Istorie. De altfel, din acest motiv India n-a acordat niciodată importanţă filosofică Istoriei. India s-a preocupat de Fiinţă - iar Istoria creată prin devenire este tocmai una din formulele Nefiinţei. Dar asta nu vrea să spună că gândirea indiană a neglijat analiza istoricităţii: metafizicile şi tehnicile sale spirituale au purces de foarte mult timp la o analiză extrem de fină a ceea ce filosofia occidentală numeşte astăzi: "a fi în lume" sau "a fi în situaţie". Yoga, buddhismul, Vedanta s-au străduit să demonstreze relativitatea şi de aici nonrealitatea oricărei "situaţii", a oricărei "condiţii". Multe secole înainte de Heidegger, gândirea indiană identificase în temporalitate dimensiunea fatală a oricărei existenţe, tot aşa cum presimţise înaintea lui Marx sau a lui Freud condiţionarea multiplă a oricărei experienţe umane şi a oricărei judecăţi asupra lumii. Când filosofiile indiene afirmă că omul este "înlănţuit" de iluzie, ele vor să spună că orice existenţă se constituie obligatoriu ca o ruptură, deci despărţindu-se de absolut. Când Yoga sau buddhismul spun că totul e suferinţă, că totul c trecător *(sarvam dukham, sarvam anityam),* sensul este cel din *Sein und ZciU* adică temporalitatea oricărei existenţe umane dă naştere fatal angoasei şi durerii.

Cu alte cuvinte, descoperirea istoricităţii ca mod de existenţă specific al omului în lume corespunde cu ceea ce indienii numesc de mult timp situaţia în Maya. Şi filosoful indian va spune că gândirea europeană a înţeles precaritatea şi condiţia paradoxală a omului care ia cunoştinţă de temporalitatea sa. Angoasa izvorăşte din această descoperire tragică: omul este o fiinţă destinată morţii, ieşită diri Neant şi în drum spre Neant.

Numai că filosoful indian va rămâne perplex în faţa consecinţelor pe care anumiţi filosofi moderni le-au dedus din această descoperire. Căci după ce a înţeles dialectica Mayei, indianul se străduieşte să se elibereze de aceste iluzii, in timp ce anumiţi europeni par satisfăcuţi de descoperirea ior şi se instalează într-o viziune nihilistă şi pesimistă a existenţei şi a lumii. Nu ne revine sarcina să discutăm cauza acestei situaţii în gândirea europeană: dorim s-o supunem numai judecăţii filosofici indiene. Or, pentru un indian descoperirea iluziei cosmice nu are sens dacă nu este urmată de căutarea Fiinţei absolute; noţiunea de Maya nu are sens fără noţiunea de Brahman. în limbajul occidentalului s-au putea spune: a lua cunoştinţă că este condiţionat nu are sens decât dacă omul se întoarce spre incondiţionat şi caută eliberarea. Maya este un joc cosmic iluzoriu în cele din urmă, dar când a fost înţeleasă ca atare, când ai rupt vălurile Mayei, te afli în faţa Fiinţei absolute, în faţa realităţii ultime. Angoasa este provocată de conştientizarea precarităţii şi a irealităţii noastre funciare, dar această conştientizare nu are o finalitate în sine: ea ne ajută numai să descoperim iluzia existenţei noastre în lume, dar exact în acest punct intervine un al doilea proces de conştientizare: descoperim că Marea Iluzie, Maya, se hrănea din ignoranţa noastră, adică din talsa şi absurda noastră identificare cu devenirea cosmică şi cu istoricitatea. în realitate, precizează filosoful indian, Şinele nostru veritabil - *ătman, puruşa* - nu are nimic de-a face cu multiplele situaţii ale istoricităţii noastre. Şinele participă la Fiinţă; ătman este identic cu Brahman. Pentru un indian angoasa nostră este uşor de înţeles: suntem angoasaţi pentru că am descoperit nu că suntem muritori, în sensul abstract al silogismului, ci muribunzi, pe cale de a muri, implacabil devoraţi de Timp. Indianul înţelege foarte bine frica şi angoasa noastră căci este vorba în fond despre descoperirea propriei noastre morţi. Dar despre ce moarte este vorba? se va întreba indianul. Despre moartea non-eului, a individualităţii noastre iluzorii, adică a propriei noastre *Maya* - şi nu a Fiinţei la care noi participăm, *ătman,* care este nemuritor tocmai pentru că nu este condiţionat şi nu este temporal. Indianul va. fi deci de acord cu noi în a admite că angoasa în faţa

Neantului existenței noastre este omologabilă cu angoasa în fața Morții - dar va adăuga imediat: acesta Moarte care vă neliniștește nu este decât Moartea iluziilor și a ignoranței noastre; ea va fi urmată de o renaștere, de o conștientizare a veritabilei voastre identități, a veritabilului vostru mod de existență: acela al ființei necondiționate, libere. într-un cuvânt, va spune filosoful indian, conștiința propriei voastre istoricități e ceea ce vă neliniștește, dar asta e ceva foarte de înțeles: trebuie să fii mort pentru Istorie ca să descoperi și să trăiești Ființa.

Se ghicește ușor ce ar putea răspunde un filosof european istoricist sau existențialist unei asemenea interpretări a angoasei. îmi cereți, ar zice el, "să fiu mort pentru Istorie"; dar omul nu este, *nu poate să fie* altceva decât Istorie, căci esența sa este chiar temporalitatea. îmi cereți deci să renunț la existența mea autentică și să mă refugiez într-o abstracțiune, în Ființa pură, în *ătman,* să-mi sacrific deci demnitatea de a fi creatorul Istoriei și să trăiesc o existență anistorică, inautentică, golită de orice fel de conținut uman. Prefer sa mă instalez în angoasă: ea nu-mi refuză cel puțin o anumită grandoare eroică, a conștientizării și a acceptării condiției umane.

Nu este scopul nostm să discutăm aceste poziții filosofice europene. Trebuie totuși să insistăm asupra unei neînțelegeri care desfigurează imaginea pe care Occidentul și-o face despre India și despre spiritualitatea indiană. Nu este deloc adevărat că descoperirea iluziei cosmice și setea metafizică de Ființă se traduc în India printr-o devalorizare totală a Vieții și prin credința în vacuitatea universală, începem acum să înțelegem că, poate mai mult decât oricare altă civilizație, India iubește, respectă Viața și se bucură de ea la toate nivelurile. Căci Maya nu este o iluzie cosmică absurdă și gratuită cum se dovedește a fi pentru anumiți filosofi europeni existența umană ivită din Neant și îndreptându-se spre Neant. Pentru gândirea indiană, Maya este o creație divină, un joc cosmic având ca scop atât experiența umană cât și eliberarea de acesta experiență. în consecință a lua cunoștință de iluzia cosmică nu înseamnă, în India, a descoperi universalitatea Neantului, ci pur și simplu că orice experiență în lume și în Istorie este lipsită de validitate ontologică; deci condiția noastră umană nu trebuie considerată ca scop în sine. Dar, odată cucerită această conștientizare, hindusul nu se retrage din lume; altfel, India ar fi dispărut de mult din Istorie, concepția despre Maya fiind acceptată de majoritatea hindușilor. A deveni conștient de dialectica Mayei nu duce obligatoriu la asceză și la abandonul oricărei existențe sociale și istorice. Această conștientizare se traduce în general printr-o cu totul altă atitudine: cea relevată de Krșția lui Arjuna în *Bhagavad-Gîtă,* adică: continuă să rămâi în lume și să participi la Istorie, dar păzește-te să acorzi Istoriei o valoare absolută. Mai degrabă decât o invitație de a renunța la Istorie, pericolul idolatrizării Istoriei este mesajul pe care ni-1 revelează *Bhagavad-Gîtă.* Toată gândirea indiană

insistă exact asupra acestui punct: că ignoranța și iluzia nu constau în *a trăi* în Istorie, ci în *a crede* în realitatea ontologică a Istoriei. Cum am mai spus, lumea, cu toate că iluzorie - pentru că este într-o perpetuă devenire - nu este mai puțin o creație divină. Lumea este și ea sacră; dar, paradoxal, nu descoperi sacralitatea lumii decât după ce ai descoperit că ea este "un joc divin". Ignoranța și deci angoasa și suferința sunt hrănite de credința absurdă că această lume perisabilă și iluzorie reprezintă realitatea ultimă. O dialectică similară găsim și în ceea ce privește Timpul[0]. După *Maitri-Upanișad,* Brahman, Ființa absolută, se manifestă în același timp sub două aspecte polare: Timpul și Eternitatea. Ignoranța constă în a nu-i vedea decât aspectul negativ, temporalitatea. 'Fapta rea", cum zic hindușii, nu este de a trăi în Timp, ci de a crede că nu există nimic în afara Timpului. Ești devorat de Timp, de Istorie, nu pentru că trăiești în timp, ci pentru vina de a crede în *realitatea* Timpului și deci de a uita și disprețui eternitatea. Trebuie să oprim aici reflecțiile noastre: scopul nostru nu este să discutăm metafizica indiană, nici s-o opunem anumitor filosofii europene, ci numai să descoperim ce ar putea să ne spună un hindus despre angoasa contemporană. Or, este semnificativ că, judecată atât din perspectiva culturilor arhaice cât și din orizontul spiritualității indiene, angoasa ne revelează simbolismul Morții. Adică, văzută și judecată de *ceilalți,* de nceuropeni, angoasa noastră revelează aceeași semnificație pe care i-am acordat-o și noi, europenii: iminența Morții. Numai că identitatea de vederi între noi și *ceilalți se* oprește aici. Căci pentru neeuropeni Moartea nu este nici definitivă, nici absurdă; dimpotrivă, angoasa provocată de iminența Morții este deja o promisiune de reînviere, ea revelează presentimentul unei renașteri la un alt mod de existență, și acest mod transcende Moartea. Replasată în perspectiva societăților primitive, angoasa lumii moderne poate fi omologată angoasei morții inițiatice; văzută din perspectiva indiană, ea este omologabilă momentului dialectic al descoperirii Mayei. Dar cum am mai spus, atât pentru culturile arhaice și "primitive" cât și pentru India, *această angoasă nu constituie o situație in care te poți instala;* ea ne este indispensabilă ca experiență inițiatică, ca ritual de trecere. Dar nici într-o altă cultură în afară de a noastră nu te poți opri în mijlocul unui ritual de trecere și instala într-o situație aparent tară ieșire. Căci ieșirea constă tocmai în terminarea ritualului de trecere și rezolvarea crizei, atingându-se un nivel superior, luându-se cunoștință de un nou mod de existență.

Nu este de conceput, de exemplu, că se poate întrerupe un ritual de trecere inițiatic: în acest caz, tânărul nu va mai fi nici copilul care era înainte de a începe inițierea, nici adultul care ar fi trebuit să fie după toate probele.

Trebuie să mai menționăm și o altă sursă a angoasei moderne,

Imagcsct symboles (Gallimard, 1952), pp. 73 sq.

presentimentul obscur al sfârşitului lumii, mai exact al sfârşitului lumii *noastre,* al civilizaţiei *noastre.* Nu discutăm cât de întemeiată este această frică: ne ajunge să amintim că e departe de a fi o descoperire modernă. Mitul sfârşitului lumii este universal răspândit: îl găseşti deja la popoarele primitive în stadiul paleolitic al culturii, cum sunt de exemplu australienii, şi-l regăseşti la marile civilizaţii istorice, babiloniană, indiană, mexicană şi greco-latină. E mitul destrucţiei şi al creaţiei periodice a lumilor, formula cosmologică a mitului eternei reîntoarceri. Dar mai trebuie să adăugăm imediat că în nici o cultură extraeuropeană teroarea sfârşitului lumii n-a reuşit să paralizeze nici, Viaţa, nici Cultura. Aşteptarea catastrofei cosmice este, bineînţeles, angoasantă, dar este vorba de o angoasă religios şi cultural integrată. Sfârşitul lumii nu este niciodată absolut; el este urmat de crearea unei noi lumi regenerate. Căci pentru neeuropeni Viaţa şi Spiritul au această particularitate că nu pot niciodată să dispară într-o manieră definitivă.

Trebuie să oprim aici confruntarea cu religiile şi civilizaţiile extraeuropene. Ne vom feri să tragem concluzii; dialogul este abia început; trebuie urmat şi dezvoltat. Totuşi această schimbare de pespectivă este reconfortantă: ne e de ajuns să ne plasăm la nivelul culturilor arhaice şi orientale pentru a regăsi semnificaţiile iniţiatice şi valorile spirituale ale angoasei, semnificaţii şi valori bine cunoscute de anumite tradiţii mistice şi metafizice europene. Adică, dialogul cu *adevărata* lume asiatică, africană sau oceanică ne ajută să redescoperim poziţiile spirituale pe care le putem pe drept cuvânt considera ca universal valabile: ele nu sunt formule provinciale, creaţie a unui singur fragment de Istorie, ci poziţii - am îndrăzni să spunem - ecumenice.

Dar, ne putem întreba, dacă dialogul cu spiritualităţile extraeuropene are ca unic scop redescoperirea anumitor surse uitate sau neglijate ale spiritualităţii noastre, la ce bun sa mergem atât de departe, să-i interogâm pe hinduşi, pe africani, pe oceanieni? După cum am mai spus, propriul nostru moment istoric ne obligă să înţelegem culturile neeuropene şi să stabilim dialogul cu reprezentanţii lor autentici. Dar mai-e încă ceva: se întâmplă un fapt ciudat şi reconfortant că schimbarea de perspectivă spirituală se traduce printr-o regenerare profundă a fiinţei noastre intime. încheiem această expunere printr-o istorie hasidică ilustrând admirabil misterul întâlnirii. Este povestea rabinului Eisik din Cracovia, pe care indianistul Heinrich Zimmer a extras-o din *Khassidischen Biicherde* Martin Buber. Acest pios rabin din Cracovia avu un vis în care i se spunea să meargă la Praga: acolo, sub marele pod ce duce la castelul regal va descoperi o comoară ascunsă. Visul se repetă de trei ori şi rabinul se hotărî să plece. Ajuns la Praga, el găsi podul, dar păzit zi şi noapte de santinele. Eisik nu îndrăzni să caute. Tot dând târcoale prin împrejurimi atrase atenţia căpitanului gărzii; acesta îl întrebă amabil

dacă pierduse ceva. Cu simplitate, rabinul îi spuse visul său. Ofiţerul izbucni în râs: "Chiar aşa, bietul de tine!', îi zise, "ţi-ai tocit încălţările făcând atâta drum numai dinpricina unui vis? Ce persoană cu mintea întreagă ar crede într-un vis?" Ofiţerul auzise şi el o voce în vis: "Ea îmi vorbea de Cracovia, poruncindu-mi să mă duc până acolo şi să caut o comoară uriaşă în casa unui rabin care se numeşte Eisik, Eisik fiul lui Jekel. Trebuia să descopăr comoara care era îngropată într-un colţ prăfuit, după sobă". Dar ofiţerul nu acorda nici un fel de încredere vocilor din vis: el era o persoană rezonabilă. Rabinul se înclină adânc, îi mulţumi şi se grăbi să se întoarcă la Cracovia. Săpă în acel colţ uitat al casei sale şi descoperi comoara care puse capăt sărăciei lui.

"Aşa deci, comentează Heinrich Zimmer, aşa deci, adevărata comoară, cea care pune capăt sărăciei şi necazurilor noastre nu e niciodată departe, nu trebuie căutată într-o ţară depărtată, ea zace îngropată în colţurile cele mai retrase ale propriei noastre case, adică ale propriei noastre fiinţe. E în spatele sobei, centru dătător de viaţă şi căldură care ne însufleţeşte existenţa, inima inimii noastre, numai să ştim să săpăm. Dar mai e un fapt ciudat şi constant, că numai după o călătorie pioasă într-o regiune depărtată, într-o ţară străină, pe un pământ nou, semnificaţia acestei voci călăuzindu-ne căutarea, va putea să ni se reveleze. Şi acestui fapt ciudat şi constant i se adaugă un altul: cel care ne revelează sensul misterioasei nostre călătorii interioare trebuie să fie el însuşi un străin, de o altă credinţă şi de o altă rasă".

Şi acesta este sensul profund al oricărei veritabile întâlniri: ea ar putea constitui punctul de plecare al unui nou umanism, la scară mondială.

Erotica mistică în Bengal. Femeia şi dragostea

a. Valoarea intenţiei

în primul articol pomeneam de cele două feluri ale dragostei cu *parakiyar.* una cu o femeie în carne şi oase *(gauna/bahya),* cealaltă cu o femeie ideală, cu o femeie care e mai mult prezenţă decât obiect *(mukhya, marnia).* Cele ce am scris până acum despre*' Sahajiya* nu se referă decât la prima specie de dragoste: aceea împlinită ceremonial cu *gauna parakiya* sau *bahya parakiya.*

Cu tot planul său nedezminţit carnal, am observat în riturile *gauna* o robustă plutire către fantastic. Am remarcat în etapele *maithunci* o interiorizare rituală din ce în ce mai accentuată, conducând la identificarea partenerei cu o zeiţă, cu imaginea ei iconică. Nimic orgiastic, nimic inert si scabros în *maithuna;* rit care se desfăşoară fantastic si în carne totdeodată.

Sahajiya nu are nimic de a face cu obiceiurile degenerate ale altor culturi indiene (cum sunt unele secte derivate din *Boladcva* sau toate sectele *Vmnachari,* sau acei Baul, "nebuni" din Bengal; toate acestea practică cele mai tară de lege orgii, incesturi, bestialităţi, aşa cum nici imaginaţia celui mai bolnav crotoman modern n-ar putea născoci; credincioşii lor sunt recrutaţi din familii degenerate, dintre nebuni, pervertiţi, criminali, lepădături ale societăţii şi neurastenici ai misticii exaltate).

Atitudinea *Sahajiyci* se găseşte perfect exprimată în opera *Pretnabhakti-Candirko:* "Ideile comune şi banale ale datoriei de a lucra, ale religiei, durerii şi suferinţei - trebuiesc părăsite". Dar în locul acestor legi nu se instaurează anarhia şi viciul, ci libertatea. India are o nostalgie şi concepţie absolută a libertăţii, pe care anevoie o întâlnim în Occident. Aceasta se înţelege lesne: numai în ţara celor mai riguroase cadre sociale, celor mai complicate teologii şi celei mai intransigente ortodoxii se putea naşte o asemenea violentă sete de libertate.

Ca să se înţeleagă metoda *Sahajiyci* de a se elibera de păcat prin acţiuni în aparenţă păcătoase, sunt necesare câteva citaţii culese din opere streine acestei secte. *Sutralamkara,* cap. **XIII.** v. **11-13** spune:

"KIesata eva K/esanisharanam", adică ' tocmai prin *Klesa* (patimă, pângărire) se poate ieşi din Klesa".

Iar *Joranasiddhi* (ed. sanskrită. p. 32, Sloka 15) ne asigură că:

"prin exact acele acţiuni care fac pe oamenii ordinari să putrezească în Iad sute de milioane de ani, yoghinii obţin liberarea finală". în sfârşit, un citat din *Cittavisuddhiprakarana* a lui Aryadeva, păstrat într-o compilaţie tantrikă numită *Subhaşita-Samgraha* (editată de Bendall în "Museon") spune: "prin acele fapte ticăloase cari robesc oamenii ordinari, el obţine liberarea. Virtutea şi păcatul trebuiesc judecate prin spiritul în care sunt îndeplinite, **nu** prin ele înseşi" **(p.** 38 a **textului** sanskrit editat).

Tot Aryadeva **(unul dintre cei mai pătrunzători autori ai buddhismului tantrik) scrie: "Pofta senzuală trebuie zdrobită... Fă cu** toată puterea ta ceea ce nebunii osândesc... Femei **agitate de focul** veninos **al** dragostei dăruiesc pe **iubiţii lor, asceţi cu mintea pură, cu** toate roadele dragostei... **Bucură-te de toate plăcerile dragostei fără** teamă. Nu-ţi fie teamă: Tu nu păcătuieşti."

Am putea înmulţi după voie asemenea **extrase din cărţile tantrice,** dar nu voim să complicăm o expunere, **prin** însăşi **firea ei destul de** complicată. S-a înţeles că actul în sine **nu** înseamnă **nimic în** concepţia indiană, ci numai *intenţia actului.* **Dacă această intenţie e** egoistă^ dacă se îndreaptă către o satisfacţie personală, **limitată, dacă e** alimentată de ceea ce **indienii numesc "setea fructului" *-phalatrishna*** -atunci actul e păcătos, în sensul că se **integrează legilor *Karmei* şi individul** va avea să-i sufere consecinţele, **acum sau într-o existenţă** viitoare. Dacă, dimpotrivă, **omul făptuieşte fără "setea fructului" actul** său, dacă e de o senină **indiferenţă faţă** de **rezultate - sau dacă** activează **pur altruist, nu atât** faţă **de oameni cât faţă de Dumnezeu** prin propria **lui bucurie - atunci actele sale nu sunt nici vicioase nici** virtuoase. **Pur** şi simplu **nu există, sunt în afara Karmei, au** transcendat legile firii şi legile societăţii.

b. Prezenţa fantastică a femeii

Sahajiya cunoaşte şi o **disciplină** de **perfecţiune spirituală fără o** parteneră în carne şi oase. ***Marma parakiya*** e **acea tovarăşă ideală,** fantastică, necesară ascensiunii **spirituale numai prin prezenţa ei în** sufletul omului. Căci *feminitatea* e **indispensabilă perfecţiunii, dar** femeia **nu** e. **Feminitatea e un dinam nesfârşit de dragoste şi în *marma*** *parakiya* **singurul drum e beatitudinea prin dragoste către Krishna,** dragoste **fără nici o dorinţă egoistă, dragoste de sacrificiu, fără speranţă.**

Or, dacă sufletul e entuziasmat de atâta şi atât de adâncă dragoste, numai atunci se poate apropia de Krishna. Femeia - prezentă prin evocarea **ei mentală - e catalizatorul unirii dintre sufletul omului şi sufletul lui Krishna.**

Femeia se poate sacrifica pe sine mai lesne decât bărbatul. De aceea feminitatea trebuie făcută stăpână în suflet. Orice urmă de

egoism, de dorinţă limitată trebuie smulsă. "Fixează-ţi mintea în Krishna şi socoteşte că tot ce ţi se întâmplă îi aparţine. Nu te gândi la propria ta plăcere şi durere, şi atunci vei fi întotdeauna fericit" *(Ananda-Bhairava).* E renunţarea completă la individualism, o pierdere în celălalt, în Amantul ceresc, Krishna. Pentru a obţine această supremă depersonalizare e nevoie de *manna parakiya.* Devotatul lui Krishna trebuie să se transforme el însuşi în Rădha, în iubita pământeană a zeului. Trebuie să treacă prin purgatoriul durerii acesteia ca să ajungă beatitudinea finală, pierderea în sufletul lui Krishna.

Se observă lesne că această *marma parakiya* adică "disciplina spirituală în tovărăşia unei femei ideale" - posedă mult mai accentuate potente mistice decât riturile descrise până acum. Sufletul care se înnobilează prin prezenţa subtilă a femeii şi ajunge astfel aproape de Dumnezeu printr-o dragoste de femeie - e însă substanţa misticei medievale indiene, ce se numeşte *Vaishnavism,* adică religia care socoteşte pe Vishnu, în cel mai perfect avatar al său, Krishna, singurul mare Dumnezeu. *Vaishnavismul* e, prin excelenţă, o religie a dragostei, prezentând în marile sale experienţe mistice (un Chaitaniya, de exemplu) surprinzătoare experienţe cu mistica creştină.

Şi în *Sahajiya,* adică prin "dragoste pură". Nici cunoaşterea, nici munca nu pot egala dragostea, ca instrument al apropierii de Divinitate. Dragostea care cere, înainte de toate, anihilarea egoismului. Condiţia e "să fie nebun de dragoste", să fie insuportabilă despărţirea de Creatorul său. Idealul e transformarea sa într-o femeie, suferind de absenţa iubitului, tânjind de unirea cu el. Acesta e caracterul general al întregii mistice indiene.

Există, însă, fie în Sahajiya propriu-zisă, fie în alte şcoli secrete strâns legate de ea - o altă concepţie a "femeii ireale". Aici femeia nu mai e o taină pe care trebuie să o asimileze conştiinţa ca să poată oglindi pe Krishna - ci o construcţie mentală, un decor fantastic, de neînchipuită frumuseţe. Aici intervine şi aşa-numitul "limbagiu secret" sau "limbagiu de intenţii". Despre asemenea şcoli, în articolul următor[63].

Erotica mistică în Bengal.Limbajul secret al misticii indiene

Sandhya-Bhaşa

O bună parte a literaturii sectelor mistic-erotice din India medievală - fie acestea buddhiste sau induiste - e scrisă într-un stil voit obscur, cu vocabular specific si pluralitate de sensuri. Acest stil a fost numit de către *Mahomahapadyaya Haraprashad Shastri* (unul dintre cei mai erudiţi orientalişti ai timpului şi Nestorul studiilor buddhiste în India modernă) *sandhya-bhaşa,* adică "limbagiu crepuscular".

în cartea .sa despre sectele mistic-erotice ale buddhismului medieval, publicată în limba bengalcză *(Buddha Gana o Dohă,* Calcutta, 1916), H.P.Shastri explică sensul în care a folosit expresia "limbagiu crepuscular": "Toate operele *Sahajayanei* sunt scrise în *sandhya-bhaşa:.* acesta e un limbagiu *(bhaşa)* de lumină şi întuneric *(alu-a-dhan),* parte lumină, parte întuneric; anumite porţiuni pot fi înţelese, în timp ce altele nu pot fi. Cu alte cuvinte, în aceste discursuri asupra *dharmei,* care sunt foarte elevate, se găsesc referinţe şi la lucruri deosebite de *dharma.* Dar aceasta nu poate fi explicată deschis, oricui" (pag. 8 din *Introducerea* bengaleză).

Sa nu se creadă că H.P.Shastri a inventat acest termen. El se găsea, sub o forma similară, în opere buddhiste scrise în limba sanskrită, dovedind astfel antichitatea acestui "limbagiu secret". în celebra *Saddharmarmapundarîka* se găsesc adesea expresiile: *sandha-bhaşita, sandha-bhaşya, sandha-vacana.* Orientaliştii europeni au observat sensul secret al acestor expresii şi le-au tradus după cum urmează: "le langage cnigmatique" (Burnouf), "mister" (Kern), "ziceri ascunse" (Max Miiller).

Studii mai noi asupra acestei literaturi secrete au modificat înţelesul termenului *sandhya-bhaşa.* Un foarte priceput orientalist indian, Vidushekar Shastri (de la Universitatea lui Tagore din Shantiniketan), folosindu-se de traduceri tibetane şi chineze, a dovedit ca *sandhya-bhaşa* nu e decât o prescurtare a expresiei *sandhaya sau abhisandhăya* şi înseamnă "vorbire intenţională" (cf. *The Indian Historical Quarterly* 1928, voi. IV.pp.289-4OO).

Nu mai rămâne îndoială, aşadar, că literatura sectelor *Sahajayana, Vajrayana şi Tantra* - sunt scrise într-un limbagiu cu cheie, fiecare cuvânt având cel puţin trei înţelesuri (unul vulgar, altul mistic şi al treilea erotic), iar frazele putând fi traduse în cel puţin trei versiuni: una exterioară (fără înţeles), alta mistică (cu aspect yogic), alta erotică

(cu aspect tantrik). Vom reproduce îndată exemple ce vor ilustra îndeajuns ciudățeniile acestui limbagiu secret.

înainte de a trece mai departe, trebuiesc preîntâmpinate câteva confuzii. "Limbagiul intenționai" al misticei indiene nu are de a face cu alte limbagiuri mistice (cel sufi, de pildă) sau argot-uri. Argot-ul e un limbaj tehnic (cf. Alfredo Nicezoro, *Le genie de l'argot Essai sur Ies langages speciaux; Ies argots et Ies parlers magiques,* Paris, 1912); iar alte limbi speciale" ale anumitor indochineze, malayeze, etc. manifestă un caracter superstițios și magic, e fragmentar și se întrebuințează la vânat, la pescuit, față de streini, față de zeu, de rege, de tot ceea ce e temut. în Java un tigru sau un crocodil nu e numit pe numele lui, ci e chemat "Bătrânul Domn" sau "Marele Tată". Originea magică a spaimei de a evoca prezența animalului prin simpla pronunțare a numelui său e evidentă. Despre asemenea "limbagii speciale", Antoine Cabaton a scris un admirabil studiu: *A propos d'une langage speciale de llndo-Chine* (Etudes Asiatiques, ed. Van Oest, voi. I. 1925, pp. 103-123). Pentru a înțelege cele ce vor urma, trebuie să se diferențieze precis asemenea tabu-uri lingvistice de o limbă liturgică sau sacră sau de un stil clar-obscur mistic, sau de un limbaj mistic (cf. Van Gennep, *Essai d'une theorie des langages speciales,* în *Religions, moeurs et legendes,* Seria II, 1909. p.294 sq). în sfârșit, nu trebuie identificată funcția simbolică a "limbajului intențional" indian cu simbolismul poeziei medievale italiene, despre care a scris atât de magistral L. Valli, în cartea sa // *linguagio secreto di Dante e dei fe'deli d'amore* (Roma, 1928).

Descifrarea *Cântecelor lui Kanha*

Vorbeam mai sus de "sensul yogic" și "sensul tantrik" al frazelor scrise în *sandhya-bhașa.* Sensul yogic înseamnă tălmăcirea mistică, pe când sensul tantrik e dat de tălmăcirea erotică a frazelor. Că între practica yoga - pură și violentă asceză - și practica tantrikă, de nedesmințit sexual ism, s-au putut face asemănări și găsi corespondențe, nu trebuie să ne mire. Ne aflăm în fața unor texte din buddnismul cel mai nihilist și relativist, școala numită *madhyamika.* Pentru doctorii acestei școli (care a dat pe cei mai de seamă logicieni și sofiști ai Indiei medievale) despre nimic nu se poate spune că există cu adevărat, nici *esse* nici *non-esse,* nici lumea fenomenală, nici *nirvana.* Un relativism universal, în mijlocul căruia singura certitudine și cale de mântuire e vacuitatea, *Sunya.* Această vacuitate, această suspendare impronunciabilă a spiritului, școala de care ne ocupăm aici o numește *sahaya,* adică "ceea ce e înnăscut, ceea ce e firesc".

Unica soluție de mântuire, de transferare a existenței și a durerilor sale - e experimentarea acestei vacuități. Acum ea poate fi foarte bine experimentată prin ritmarea progresivă a respirației, până se ajunge la o reținere foarte lunga a aerului, și această cale e yoga. Sau, tot atât de bine, vacuitatea poate fi obținută prin ritmarea respirației laolaltă cu ritmul sexual *(maithunâ),* prin reținerea respirației cât mai mult timp și, mai ales, prin reținerea completă a spermei; calea aceasta e tantrikă, și de ea se folosește *Sahajya.*

Lucrurile acestea se știu din literatura Sahajya, citată și rezumată în articolele precedente. Ceea ce e nou în textele pe care le vom discuta acum e caracterul lor cu totul secret; adică nu se înțelege niciodată bine dacă autorul propune un exercițiu yoga, ascetic,sau o ședință de *maithuna* - sau dacă, la urma urmelor, nu e decât un simplu vers, fără nici un sens ascuns. Importanța acestei probleme e imensă: căci dacă se va ajunge la stabilirea definitivă a cheii cu care trebuiesc descuiate comorile manuscrise ale Indiei medievale, toate criteriile de judecată asupra acestei țări, ca și asupra misticei erotice și a simbolismului în general, vor scădea. Studiile atât de revoluționare publicate de câțiva ani asupra acestui subiect prevestesc apropiată ziua când orientalistică va fi nevoită să-și reformeze metodele de investigare. Un Orient nou, mai curajos și mai dens va apare ochilor europeni, obosiți de o Asie imbecilă și romantică, Asia popularizată de călători și de orientaliști.

Ca să ilustrăm metoda pluralității sensurilor, să traducem o strofa din *Doha-koșa* lui Kanha. Opera aceasta e reprezentativă școlilor mistic-erotice din India medievală și a fost studiată, editată și tradusă

recent de către un priceput orientalist. M. Shahidullah, *Lcs Chants mistiques de Kanha et de Doha-koşa* (Paris, 1928). Strofa 19 din Kanha spune: "Cel care a imobilizat regele spiritului său prin identitatea voluptății *(samarasâ)* în starea înnăscutului *(sahaja),* ajunge chiar în acea clipă un supraom (un siddha, magician, semizeu); lui nu-i e teamă nici de bătrâneţe, nici de moarte".

Acum, strofa aceasta - a cărei traducere "gramaticală" n-are nici un înţeles - poate fi tradusă în două sensuri deosebite, după cum traducem expresia *samarasâ*. Sensul yogic înseamnă: identitatea perfectă a spiritului şi a răsuflării, obţinută prin retezarea funcţionării lor. Prin yoga se obţine anihilarea aparentă a gândirii, deoarece mintea se concentrează într-un singur punct; tot prin yoga se tinde la stagnarea cât mai îndelungată a răsuflării, cu scopul de a pătrunde într-o nouă stare de conştiinţă (a somnului, a katalepsiei, etc. Vezi studiul nostru, *Contribuţii la psihologia Yoga,* în "Revista de Filosofie", 1931). Când aceste două subpresiuni coincid - se obţine o stare de completă evacuitate a conştiinţei (evident, a conştiinţei diurne: textele afirmă încă naşterea unei stări, nirvanice, inaccesibile experienţei ordinare), *samarasâ.* Dar aceeaşi stare se poate obţine şi prin actul sexual realizat *sahaja:* când "regele spiritului" (sperma) e 'imobilizată" (adică fixată, reţinută) prin *samarasâ* (coitul ritual) se atinge înnăscutul, starea iniţială, deasupra dualismului aparent al lumii fenomenale, deasupra oricării limite, oricărei stări de conştiinţă.

S-au identificat până acum, cu ajutorul comentariilor sanskrite ce întovărăşesc aceste tratate mistic-erotice, câteva duzini de termeni. Prin cifrul uzitat, orice rând din literatura mistică poate fi interpretat în două sensuri, *practic* complet opuse, deşi identice ca ţintă: sensul yogic şi sensul tantrik.

Câţiva termeni sunt foarte instructivi în valenţele lor, deoarece aparţin în acelaşi timp fiziologiei, eroticii, teologiei şi misticii. *Vajra,* care înseamnă *trăznet* şi *diamant* (în vorbirea curentă) are sensul tantrik de *lingă* (membrum virile) şi sensul teologic de *Sunya (vid, vacuitate universală).* Soarele *(ravi, surya)* înseamnă: *Chrisis* ("rajas feminin", adică "polen feminin'); *vâna pingală (cu* fiziologia mistică), nara dreaptă. *Luna* (sasin, candra) are înţelesurile de spermă, vâna *idă* şi nara stângă.

Am luat numai aceste trei exemple, dar ele vor continua şi rezultatele nu vor fi lipsite de interes. Pentru că se va vedea cum însăşi Nirvana lui Buddha era câteodată exprimată în termeni sexuali şi aceasta mult înaintea lui Freud.

Dar ceea ce e capital pentru preocuparea studiului de faţă se va vedea că şi cele mai terre-â-terre expresiuni sexuale nu sunt câteodată decât un ritual abstract, fantastic, de cea mai pură speţă. Mistica comparată (îndeosebi scrierile sufiste şi cele de genul *Cântării cântărilor)* va găsi un admirabil instrument de cercetare. Căci acolo unde apare dragostea cea mai carnală, adesea nu era decât un rapt într-o experienţă fantastică.

Literatura mistic-erotică. Vocabularul intenţional

încă din timpul lui Durnout, acum o sută de ani, s-a observat sensul tantrik (erotic) pe care îl căpătau anumite expresii şi noţiuni buddhiste în literatura medievală indiană. însuşi Buddha e câteodată înţeles ca *vjara* (trăznet, diamant) şi deci *lingă;* iar *lotusul* buddhismului de Nord prin care se exprimă puritatea începuturilor, acel *padma* (lotus indian), atât de uzat în formulele şi meditaţiile buddhiste - înseamnă *abja* (născut din apă) şi de aici *bhaga,* sexul feminin. Când se spune, aşadar, că Buddha *(vajrasattva)* se odihneşte în tainica *bhaga* a Bhagavatiei - formula aceasta are şi un sens erotic.

De altfel, tantrismul buddhist (probabil influenţat de eflorescenta legendelor medievale din jurul lui Krishna, atât de erotice) susţine că Buddha, după ce s-a bucurat de 80.000 de femei pe pământ, înainte de retragerea lui în meditaţie, se bucură acum de "femei cereşti". Dar acestea nu sunt simple zeităţi şi nimfe ca Apsaras, de pildă, care sunt accesibile şi zeilor şi "oamenilor perfecţi" *(siddhas)* - ci sunt divinităţi abstracte şi imateriale, ca Dharmakaya (care nu e altceva decât Legea Buddhismului). Toate aceste divinităţi nu sunt de fapt decât un *bhaga* ideal, în care se odihneşte Buddha. Sau, ca să fim mai exacţi,» sunt felurite personificări ale gradelor de beatitudine contemplativă *(Samădhi,* transa supremă a meditaţiei), simboluri grosolane ale unor stări dincolo de experienţa umană (Louis de la Vallee Poussin, *Bouddhisme.* Etudes et materiaux. Bruxelles, 1898, Memoire de 1' Academie Royale de Belgique, p. 145).

Ne abţinem într-adins să comentăm ideile acestea, tocmai pentru a nu introduce într-un sistem pur oriental noţiuni şi prejudecăţi recent europene. Termenii sexuali au, câteodată, în literatura tantrikă alte valori, chiar dacă ei trebuie traduşi cu înţelesul lor sexual, iar nu mistic. O expresie sexuală, când se întâlneşte în literatura mistică şi ceremonială nu deşteaptă în conştiinţa cititorului indian panica sau excitaţia, turburarea sau curiozitatea, pe care de obicei o produce în mintea cetitorului occidental. Sexul, actele sexuale - sunt aici simple instrumente; voluptatea e înlăturată, satisfacţia nu e niciodată căutată. De altfel lucrurile acestea vor fi înţelese când literatura medievală, care se află acum în manuscrise, va fi publicată şi comentată cum trebuie.

înainte de a traduce din cântecele *Sahajiya* ale lui Kanha, e indispensabil un mic vocabular comparat, care să cuprindă sensul obişnuit al cuvintelor alături de sensul lor tantrik (erotic) şi mistic. *lalană,* 'femeie"^ artera /da (narastângă). *rassană,* "limbă" = artera *pingală(naia.* dreaptă).

avadhuti, **"femeia ascetă" = susurriha (artera centrală).**
bodhicitta, **"gândirea iluminată" = shukra (semen virile)**
tarunî, **"fecioară" =** ***mahamudra*** **(o pziţie specială a mâinilor şi picioarelor luată în timpul meditaţiei yoga; dar are şi un sens erotic, căci** ***mudra*** **înseamnă, în tantra, femeie ascetă.**
grhinl, **"soţie" =** ***mahamudra; divyamudra, manamudra*** **(poziţii yogice); „ .**
Karin, **"cel mai bun dintre elefanţi" = gândirea** ***(cittagajendra);***
giri, **"munte" = şira spinării;**
vajradhara, **"stăpânul trăznetului" = stăpânul corpului, al cuvântului şi al gândirii;**
Karuna, **"mila" = fiinţa (esse);**
Maithuna **- înseamnă limbajul secret al colecţiei** ***Dohă-kosa,*** **unirea "lotusului" cu "trăznetul", adică obţinerea stării de vacuitate f'trăznet") în plexul nervilor cerebrali ("lotus"). în colecţia** ***Buddha-Gana,*** **starea de non-ego** ***(nairătma),*** **adică** ***şunya*** **(vacuitatea) e descrisă ca o fată din casta inferioară sau o curtezană (Shahidullah, op. cit.p. 15). Aşa că, de foarte multe ori, când textul vorbeşte** de **"îmbrăţişarea curtezanei"** ***(dombi candali)*** **nu** e **vorba decât** de **pierderea în starea non-individualităţii, transcenderea limitelor, ieşirea din dinamica mentală diurnă. "Curtezana" e un motiv atât de popular în literatura mistică indiană cum e "vinul", "paharul" şi "beţia" în mistica sufistă (mistica persană) - unde înseamnă "Dumnezeu", "sufletul omenesc" şi "unirea mistică cu Creatorul".**

Poemele lui Kanha şi Saraha

O serie de traduceri sperăm că va pune la punct întrucâtva discuţia "limbajului intenţional", în care sunt scrise atâtea opere medievale indiene din şcolile mistic-erotice Sahajayăna, Vajrayăna şi Tantra. Ne folosim de versurile lui Shahidullah, iar număail paginii se referă la lucrarea sa. *Lcs chantes mistiqcs de Kanha ct de Dohă-kosa.*

Din Kanha, p. 111 şi urmare:

"Oh! *dombi,* tu ai pângărit totul! Tu ai neglijat luna fără nici un motiv.

"Unii îţi spun urâtă. Dar înţelepţii te strâng la pieptul lor.

"Kanha cântă: Tu eşti *canda/i* a pasiunii; oh! *dombi,* nimeni nu e mai păcătoasă decât tine.

' Căsătorindu-se cu *dombi,* ci şi-a înghiţit naşterea şi a primit în zestre supremul ideal.

"Zilele şi nopţile se petrec în plăceri.

"El se deşteaptă în plasa femeii ascete.

"Ascetul care c legat de tovărăşia unei *dombi,* nu o părăseşte niciodată.

"El se îmbată cu înnăscutul.

Din *colecţia* ***Dohăkosa a*** *lui Saradba* (p. 169 şi urmare)

Versul 24:

"La ce bun să mediteze asupra celor care nu sunt subiecte de meditaţie?

"La ce bun să explici ceea ce nu se poate spune?

"Toată lumea e însetată de acea monedă care c existenţa.

"Nimeni nu-i înţelege esenţa.

Versul 26:

"A mânca, a bea, a se desfăta, a reîncepe mereu roata tantrică **(coitul ritual),** iată idealul care se urmează pentru a atinge conştiinţa de dincolo. *Versul 34:*

"Nimic riu se cunoaşte în afară de sine însuşi.

Versul 35:

"Oh! pentru ce să căutaţi în zadar mântuirea prin meditaţie? De ce îmbrăţişaţi voi plasa iluziei? *Versul 37.*

"Toată lumea e înşelată de meditaţie. Nimeni nu-şi priveşte **propria sa natură.** *Versul 46:*

"Nu medita numai asupra eului, cu răsuflarea suspendată, oh! **yogin riguros. Nu-ţi fixa numai** vârful nasului. Imbecilule! Bucură-te

de înnăscutul din tine însuți, nu te lăsa robit de legătura existenței.

Versul4».

"Când spiritul adoarme, trupul rupe lanțurile, atunci identitatea desfătării *(samarasa)* e lăsată în înnăscut; de acum nu mai ești nici *sudra,* nici *brahman.*

Versul 50

"M-au silit să vizitez locuri sfinte și temple sacre, și mai bune, și mai rele. Dar n-am văzut un alt loc de pelerinaj atât de frumos ca trupul.

Versul 66:

"Bucurându-te de lumea sensibilă, nu te legi de lumea sensibilă. Se poate lua lotusul fără a atinge apa. Astfel e yoghinul care se refugiază la rădăcină; el nu e victima lumii sensibile deși se bucură de

' *Versul 88.*

"Magia femeii ascete e fără pereche;

Versul 90

"Fie momentul fericirii, fie acela al mijlocului mistic, fie ele două împreună - acestea sunt realitatea. Dar puțini sunt acei care le cunosc, datorită maestrului (guru). *Versul 107.*

"Cel care gândește: "acesta e eul, acesta e non-eul", acela, deși fără legături, e totuși legat. Și, totuși, eul e liber.

Versul 10».

"Nu te înșela asupra eului și non-eului. Totul, fără deosebire, e Buddha. Iată starea pură supremă. Spiritul se purifică prin natura sa proprie."

Am ales dintr-adins versurile care pot fi oarecum înțelese fără un comentariu imediat. Sensul unora e evident erotic, al altora evident mistic. De altfel, identificarea stărilor supreme, nirvana cu beatitudinea actului sexual, etc, nu e lipsită de logică; pentru că asemenea stări, care depășesc experiența normală, sunt impronunciabile. Formulele prin care pot fi traduse sunt, așadar, interschimbătoare.

Acum, când am schițat și ilustrat limbagiul secret al misticii indiene, ne putem întoarce la examinarea celorlalte ceremoniale erotice, a căror limbă cifrată ne-ar fi fost inaccesibilă fără asemenea preliminarii. Din cele ce am scris în ultimele două articole, e necesar să se rețină următoarele: pluralitatea sensurilor întregii literaturi mistice medievale; că nu numai termenii mistici, religioși și filosofici au înțelesuri erotice, dar că și terminologia erotică are un contrasens mistic sau filosofic; că, de câte ori se pomenește de Sex în asemenea cărți, el e luat în înțelesul ritual și instrumental, iar nu biologic, nici orgiastic.

2. MISTICA EROTICA

Magie și erotică

Interpretările europenilor asupra senzualismului și literaturii senzuale orientale sunt, adesea, cu desăvârșire false. Ceea ce apare la o primă lectură ca senzual nu c decât magie - care scapă insului civilizat - iar ceea ce apare erotică deșănțată nu e decât ceremonial, adică o psihologic de mult pierdută pentru conștiința europeană. E semnificativ faptul că voluptatea arc un rol cu totul secundar în viața asiaticului, în ciuda aparențelor. Se vorbește despre *Kama-Sutra* ca despre o carte sub index, o carte publicată de edituri scandaloase și cițită pe sub mână. Totuși, nimic mai firesc în Orient decât o asemenea carte, care c, înainte de toate, un tratat tehnic, fără nimic frivol în el, o învățătură care transformă ceremonialul într-o estetică și pe femeia ordinară într-o erudită rafinată.

Richard Schmidt, care a scris acele prețioase *Beitragc zur indisthen Erotik* (ed.ll, Berlin, 1911) și care a tradus el însuși *Kama-Sutra* împreună cu comentariul lui Yasodhara (ed. V, Leipzig, 1915) a făcut primul pas pentru adevărata înțelegere a eroticii indiene în Europa. Schmidt s-a ocupat însă numai de "știința dragostei". Mult mai fascinant și bogat în resurse e studiul ceremonialelor și magiei erotice, căci, socotim noi, ne va revela o concepție naturală despre sex și viața sexuală, în locul conceptelor viciate, moralizante sau superstițioase ale veacurilor europene. E drept că un asemenea studiu nu se putea face până mai acum câțiva ani, când Sir John Woodroffe (alias Arthur Avalon) a publicat cele dintâi texte tantrice sanskrite și a dat la iveală o sene de traduceri adnotate - care au descoperit ce substanță diversă se ascunde sub cuvintele erotice indiene și ce valoare magică prezintă ceremonialele lor.

Din articolele precedente s-a văzut polivalența termenilor erotici, care capătă rând pe rând valori magice, teologice, mistice.

Se ghicea înapoia lor o intransmisibilă experiență care le echivala, într-o perioadă mult mai veche decât cea a textelor studiate până acum, în perioada vedică și post-vedică, se ghicește însă și mai bine valoarea "cosmică" a actelor sexuale. Pornind dintr-o conștiință magică, actul sexual nu era îndeplinit niciodată ca o datorie sau un

passe-temps individual - ci era un rit de comuniune simbolică cu forțele sau zeii cosmici, o acțiune care punea pe om în contact cu energiile care îl creaseră. Din toată literatura vedică şi post-vedică *(Samhitās, Brâhmanas,* etc.) se distinge valoarea magică şi rituală a sexului şi, mai ales, non-individualitatea sa. Cel care abuza sau numai încerca să practice pentru bunul lui plac asemenea acte făptuia un sacrilegiu, un act nefiresc şi deci nesacru. Sexul nu era decât un instrument, niciodată un scop.

"Dacă tu vrei să te slujeşti de mine ia sacrificiu, atunci orice vei cerc tu prin mine îți va fi dăruit" - spune o femeie (Ida) către soțul său, înainte de actul conjugal *(Satapatha Brahmana,* I, 8-1 şi urmare). Unirea era sacrificiu, armonia, intrarea în comuniunea cu forțele naturii: nenumărate texte vedice afirmă acest lucru (cf. nota lyi Braja Lai Mukherjî la cap. IV din *Shâkti and Shâkta* a lui Sir John Woodroffe, ed. III, Madras, 1929, pp. 95 şi urmare).

Maithuna în literatura vedică posedă valențe ciudate. Totul este văzut şi interpretat prin această unire sexuală rituală: două linii (padas) dintr-un vers *apushtubh* sunt cetite detaşat, iar celelalte două sunt cetite dimpreună, ca să imite unirea sexuală *(Aitareya Brahmana,* II.5.3); *agnihotra,* adică focul sacrificial, căruia î se aduc incontinuu ablații de unt topit în casa oricărui indian, e el însuşi identificat cu *maithuna (Satapatha Brahmana,* XI, 6.2.10); în sfârşit, se spune că cea mai bună şi mai .înaltă formă de *maithuna* e unirea dintre *shraddha* şi *satya,* adică între *credințăşi adevăr(Ait. Br.* VII, 2.9).

Traducem un text ceva mai complet ca să se ilustreze această mentalitate magică. El se găseşte în una din cele mai stufoase *upanishade,* de necontestată antichitate, anume *Bfhadăranyaka Upanishad,* (VI, 4,3-5,9-11, 21-24). După câte ştiu, pasajul acesta a fost foarte rar tradus într-o limbă europeană. Bohtlingt îl înlătură pur şi simplu: Max Muller *(Sacred Books of the East,* voi. XV, p. 216-221) reproduce originalul sanskrit, ceilalți traducători, cum e F. Beîonni Filippi *(Duc Upanishad),* "Cultura dell' Anima", nr. 27, p. 24-25) îl traduc în latineşte. Versiunea noastră e făcută după ediția lui Vasudev Lakshman Shastri Pantisikar, /-*shâdyashtottara-shatopanishadah,* Niranaya Sagar Press, Bombay, ed. ///, 1925, p. 113 şi urm.).

3."Ea (femeia) are pântecul drept altar (vedi), părul drept iarbă, pielea drept presă *şomer,* vulva care se află la mijloc e combustibilul (necesar sacrificiului). Cât de glorios e locul în cer al sacrificatorului care săvârşeşte sacrificiul *vajapeya,* tot atâta va fi (şi locul celui) ce se împreună, fiind conştient de această (identitate între femeie şi locul sacrificial); acela participă la acțiunile bune ale femeilor sale. Dar femeile îşi însuşesc acțiunile bune ale aceluia care, fără să cunoască această (identitate), se împreună cu..."

Urmează un pasagiu de invocație magică pentru *semen virile* pierdut, care nu poate fi tradus. Versul 8 laudă femeia "curată", ce poate servi sacrificiului.

8."Dacă cineva doreşte: să mă iubească! membrum in eam inmissum, gura lipită de gura ei, mângâindu-i pântecele să murmure:... tu te naşti din toate membrele şi din inimă izbucneşti; tu eşti sucul membrelor; ca pe o rănită de o săgeată veninoasă, străpunge-o!;"

9."Şi dacă doreşte: să nu rodească!, membrum in eam inmissum, gura lipită de gura ei, după ce-a inhalat, să expire către ea:... prin vigoare, prin sământă, sământa o depun în tine. îndată ea va rodi:"

Urmează câteva versuri de natură vrăjitorească, pentru pedepsirea femeilor adultere (de fapt, nu e pedeapsă propriu-zisă, ci vrăji ca să recapete soțul puterea consumată prin dragostea cu soția adulteră).

De la versul 13 se întâlnesc riturile preliminare pentru naşterea fiilor şi fiicelor. Adevărata *maithuna* cu identificări cosmice se găseşte în versul 18 şi urmare:

"După ce a făcut libația, o ia şi gustă. După ce a gustat, întinde către soția sa. Spălându-şi mâinile, umplând un vas cu apă, de trei ori o stropeşte;

"Pleacă de aici, Vishvavasu (1); caută altă soție; lasă (această) soție soțului;"

Apoi se apropie de ea:

19."Eu sunt el şi tu eşti ea (versul acesta mai poate fi tradus şi: cu sunt *ama,* "respirația" şi tu eşti- *să,* "vorba").

"Eu sunt *Şaman,* tu eşti *Rig* (pentru că *Sama-Veda* e aşezată pe *Rig-Veda,* care e mai prețioasă). Eu sunt Cerul, tu eşti Pământul. Haide să ne îmbrățişăm amândoi, să amestecăm semințele, ca să se nască un prunc, un fiu şi să câştigăm (astfel) bogății";

Apoi îi desprinde pulpele:

2O."Pământul şi cerul să se despartă.

Membrum in eam inmissum, lipindu-şi gura de gura ei, de trei ori o mângâie în direcția părului spunând:

Vishnu să-ți facă matricea fecundă (sensul acestui rând poate fi: Vishnu să-ți aranjeze matricea); Tvashtar să-ți muleze formele, Prajăpati să te stropească, Dhătar să depună în tine plodul;

Depune un plod, Sinivăli, depune un plod! Prithushtuka, un plod au depus în tine cei doi Ashvini cu ghirlande de lotus!"

21."De aur sunt cele două vergi cu care Ashvinii aprind focul; noi invocăm fructul, pentru ca în a zecea lună să se împlinească.

După cum pământul are pe Agni (focul) ca plod; după cum cerul coprinde în sine pe Indra, după cum cele patru puncte cardinale rodesc pe *Văyu* (zeul vântului), tot aşa depuri şi eu în tine plodul.

Şi îi dă numele.

La concepția pruncului au fost invocate şi au colaborat zeitățile casnice. Căci căsnicia nu e făcută pentru dragoste, ci pentru rod. Iar la rodire trebuiesc chemate în ajutor toate puterile. Am întâlnit în India * pe un profesor de limba engleză, un foarte cult şi inteligent bengalez

care şi-a născut toţi copiii după acest ceremonial. Nu e nimic senzual, nimic depravat, nimic care să aducă a "literatură" în asemenea texte, vechi de aproape trei mii de ani. Ci o proaspătă comuniune simpatică cu toate energiile naturii şi cu tradiţia unei rase eroice.

Cântarea Cântărilor

Rabbi Akida, izbutind să introducă (90 d.Chr.) poemul lui Solomon în canonul *Ketubim-\\\vn,* a câştigat mai mult decât o victorie a interpretării alegorice: a împiedicat pierderea celor mai frumoase pagini lirice din literatura ebraică. Iar ca să îndeplinească minunea aceasta, ca să poată alătura chemările pătimaşe ale Sulamitei străvechiului *Pentateuch* şi severelor Cărţi de Legi, Rabbi Akida a trebuit să vădească nu numai erudiţia şi înţelepciunea învăţatului priceput în simboalele şi tainele Sfintelor Scripturi, ci şi mult, arzător, entuziasm mistic. Deşi cartea Esterei, psalmul 45 *(Eructativ cor meum verbum bonum)* şi alte pasaje din *Ketubim* pomeneau sau slăveau patima dragostei omeneşti, nici unul dintre acestea nu atinseseră încă sinceritatea, prospeţimea, bogăţia imaginilor, frenezia cu care Sulamita mărturisea jarul inimii sale şi chema mângâierile bărbatului iubit. E cu adevărat ciudată prezenţa *"Cântării Cântărilor a lui Solomon Cântare" m* acelaşi canon, în care viziunile apocaliptice şi blestemele inspirate ale profeţilor - îndeosebi ale ascetului Isaiia - se întind pe atâtea pagini. Cu toate acestea, faptul se lămureşte lesne dacă se ţine seama de resortul lăuntric al misticismului, îndeosebi al misticismului iudaic. O asemenea lămurire vom încerca şi noi mai jos.

Dar, mai înainte de orişice comentar sau cercetare critică, poemul biblic cheamă o cunoaştere directă, imediată. Poezia *Cântării* e ispititoare. în ciuda tuturor împărţirilor în paragrafe şi versete, ea se vădeşte alcătuită din simple efuziuni lirice, al căror vers nu e îngrădit de nici o regulă "poetică".

Multe veacuri *Cântarea Cântărilor* au fost singurele pagini de poezie orientală pe care le-au cunoscut şi le-au iubit europenii. Iar ei le-au iubit atât de mult, încât nu s-au sfiit a le numi cele mai desăvârşite din câte s-au scris până atunci. Poemul lui Solomon a fost îndeobşte socotit - fireşte, în înţelesul său mistic - superior *Psalmilor* lui David. Cunoaşterea poeziei orientale a redus întrucâtva mărimile, fără a putea păgubi, însă, entuziasmul pe care-1 deşteaptă în orice suflet lectura poemului biblic. S-a făcut însă o dreaptă şi necesară clasificare. *Cântarea Cântărilor* şi-a găsit multe asemănări cu poeziile liricilor persani, cu nenumărate părţi din folclorul asiatic şi - mai ales - cu poemul indian *Gita-Govinda*. E vrednic de reţinut că *Gita-Govinda* - care cântă dragostea arzătoare dintre *Radha* şi *Krishna*

- se bucură, chiar în concepţia autorului, de o interpretare apropiată de cea a *Cântării.*

De pe urma acestor alăturări cu lirica profană, tradiţionaliştii s-au arătat nemulţumiţi. Cu atât mai mult cu cât istoricii, filologii şi criticii au interpretat în chipuri stranii sau batjocoritoare - după cum se va arăta mai jos, în treacăt - proaspăta poezie a *Cântării.* Printre aceşti tradiţionalişti, zeloşi să păstreze *numai* înţelesul alegoric, ilustrat de atâţi interpreţi celebri, evrei şi creştini, trebuie să menţionăm pe eruditul cercetător al "Kabalei iudaice" (1923), Paul Vulliaud. Savantul acesta, într-o carte recentă - *Le Cantique des Cantiques d'apiis la tradition juive* (Paris, 1925) - ia apărarea interpretărilor tradiţionale, alegorice, cabalistice. Deşi nu admitem decât în parte teza lui Vulliaud, trebuie sa mărturisim că ea e din belşug documentată şi că poate sugera multe aprecieri juste. Şi e, în acelaşi timp, o reacţiune binevenită împotriva criticii raţionaliste, ale cărei excese sunt tot atât de păgubitoare adevărului ca şi excesele şcoalei sacre.

Interpretările alegorice

Printre cei dintâi comentatori evrei care au descifrat simbolismul *Cântării Cântărilor* se numără (după Graetz) patriarhul Gămăliei, Rabbi Ioşua, R.Papios şi R. Akiba. Toţi aceştia socoteau poemul drept icoana întregii istorii a poporului evreu, Solomon reprezentând pe Iahve, Sulamita Israelul, iar Legea fiind simbolizată prin *vin.* Concepţiile acestea au fost dezvoltate de cabaliştii şi misticii evrei, care au găsit alegorii sau profeţii mascate până şi în cele mai neînsemnate amănunte. Iată câteva pilde de asemenea interpretări, după Vulliaud (p. 53 şi urm.). "Rabbi Iohanan comentează cuvintele: *Sunt un zid,* spunând că vorbeşte Legea. *Şi sânii mei sunt turnuri* desemnează pe discipolii înţelepţilor... Versul: *Iubitul meu s-a coborât în grădină, spre năstrăpile cu flori aromatice, ca să-şi pască turma sa în grădini* (VI,2) se dezleagă astfel (Berakhoth, II, 8): *Iubitul meu* e cel Etern; *s-a coborât în grădină* înseamnă universul; *năstrăpile cu flori aromatice* - Israelul; *ca să-şi pască turma sa în grădini* sunt neamurile pământului; şi *ca să culeagă trandafiri* sunt cei Drepţi, pe care îi ridică dintre feluritele neamuri. După tratatul *Abodah zarah,* "delicioasă e aroma mirosurilor tale" (1,3) simbolizează savantul; căci el, asemenea unui flacon cu aromate când e deschis, răspândeşte mirosul în depărtare..."

Pilde de asemenea interpretări sunt fără număr. Intr-o carte întreagă, *Targumul* (Parafraza chaldeeană), se analizează vers cu vers întreg poemul. Lectura acestui tratat e foarte instructivă pentru cei ce

vor să cunoască o parte din conținutul *Kabalei.* Iar "spiritele fine ale iudaismului - Saadhia, Rasch, Glen Ezra - s-au înțeles asupra acestor interpretări. Divergențe n-au prea fost în tradiția Sinagogii. Singur Maimonide - și după el Iosef Ibn Kaspi - influențat de filosofia arabă, a modificat înțelesul alegoric, socotind *Cântarea Cântărilor* drept relațiile strânse dintre *intelectul activ* (Solomon) și *intelectul pasiv* (Sulamita). Dar Maimonide nu îndepărta celelalte multe interpretări mistice. De altfel, după concepția cabalistică, fiecare verset din poemul lui Solomon se bucură de șaptezeci de înțelesuri deosebite.

împrumutând de la evrei metoda alegorică, creștinii au văzut în *Cântarea Cântărilor* unirea mistică între Christ și Biserică. Cel dintâi care a statornicit concepția aceasta a fost *Origene* (sec. III), care mai adaugă poemului și un al doilea înțeles: dragostea sufletului către logodnicul lui ceresc, Christ. Sf. Atanase (sec. III) socotea *Cântarea Cântărilor* drept unirea lui Christ cu carnea omenească. Ceilalți interpreți - Grigore din Nisa, Hieronim, Teodoret, Ciril Alexandrinul -se apropiau mai mult sau mai puțin de concepția origeniană. "O singură eroică excepție - scrie Luzzi *(La Biblia,* vol.HI, p. 10) - merită să fie amintită: aceea a ilustrului șef al școlii din Antiohia, Teodor din Monsuestia (mort în 428). Operele sale sunt pierdute; dar, din citațiile unei scrieri de ale sale asupra *Cântării,* se știe că dădea acesteia interpretarea literală și nimic mai mult". Cu toate acestea, Teodor fu repede uitat și se ajunse în sec. V la afirmațiile fantastice ale lui Ciril din Alexandria, care vedea în lectica lui Solomon (III, 7) *crucea:* iar în coroana nupțială (III, 11), coroana de spini a Mântuitorului.

Nu putem schița în paginile acestea nici cel mai superficial istoric al interpetârilor *Cântării Cântărilor.* De altfel acesta a fost tăcut - deși mediocru - de Cunitz (1857), iar introducerea abatelui Grandvaux la traducerea lui Le Hir, precum și introducerea lui Reus, pot fi consultate cu folos. între secolele IX-XVI Salfeld a numărat 134 de lucrări rabinice, iar din sec.XVI până în 1830, Rosenmuller a notat 116. Numărul contribuțiilor aduse de comentatorii creștini c, de asemenea, covârșitor. Având predecesori pe abatele Cottin (1662), Iacobi, în 1771, schițează ipoteza dramatică. Firește că toate construcțiile alegorice erau acum îndepărtate. De altfel, Iacobi nu fu cel dintâi care să părăsească interpretarea simbolică: mai înainte Castalion (sec. XVI), Grotius, Jean Leclerc (sec. XVII) și începătorii școlii filosofice germane din sec. XVIII afirmă laicitatea *Cântării Cântărilor.* Ei dovediră că subiectul e "victoria iubiților credincioși", că poemul e perfect moral. în urmă, întreaga școală filosofică ajunse la concluzia că poemul "e o carte profană, dar nu o carte frivolă". (Renan, *Le Cantique des Cantiques,* Introduction).

Ipotezele dramei - Isis - Sulamita ?

încercarea lui Renan de a reconstitui drama lui Solomon și a Sulamitei n-a izbutit. Dacă actul I era bogat în evenimente și ținea încordată atenția cetitorului, celelalte patru acte și un epilog s-au dovedit monotone, pline de repetiții. Unele dintre actele lui Renan nu coprindeau decât cincisprezece versuri (actul II se întinde de la cap. II, 8 la cap.III, 5). Și, cu toate acestea, trăsăturile dramei evreiești pe care le-a schițat autorul *Vieții lui /sus* sunt foarte juste și se potrivesc întocmai altor jocuri dramatice orientale. Lipsa decorurilor, prezența actorilor pe "scenă", chiar când ar trebui să lipsească, abundența cântecelor corale se întâlnesc în piesele persane și în jocurile ocazionale din întreg Orientul *(quissa, knotba,* la arabi). Dar, dramă propriu-zisă, nici chiar cu restricțiile notate de Renan - nu este *Cântarea Cântărilor.*

De altfel, deși a fost primită la început cu entuziasm, ipoteza dramatică nu mai întâlnește astăzi decât prea puțini admiratori. înșiși susținătorii ipotezei nu s-au putut înțelege asupra subiectului, asupra numărului personagiilor, actelor, scenelor. Delizsch admite două personagii, Ewald trei, Bruston patru, Renan o duzină, în afară de nenumăratele "coruri". Subiectul, apoi, era altul la fiecare dintre aceștia. "Unii socotesc drama ca reprezentată la sărbători populare, alții o fac să se reprezinte la curte, iar alții spun că n-a fost scrisă pentru reprezentare. Pentru unii, drama e lipsită de acțiune, pentru alții e toată numai acțiune; pentru unii fu compusă cu prilejul unei sărbători nupțiale; alții nici nu pomenesc de nuntă." (Luzzi, p. 13).

Lăsând la o parte explicațiile aduse de școala raționalistă, preocupată de a descoperi aluziile erotice, cuvintele cu dublu înțeles, pe care autorul le înțelegea - ajungem la o carte ciudată. Deși facem o nedreptate comentariului *Le Cantique des Cantiques* (Paris, 1919) al lui Dussaud, plin de observații juste și care aduce o nouă încercare de reconstituire a poemului - și nedreptățim, de asemenea, interpretarea lui Paul Haupt, ilustră prin erotismul ei - ne oprim, totuși, la cartea fantastică a lui Oswald Neuschotz, intitulată *Le Cantique des Cantiques et le Mythe d'Osiris-Hetep* (Paris, 1914).

După Neuschotz, *Cântarea Cântărilor* e o traducere făcută de un scrib evreu din Alexandria după mai multe izvoare din literatura religioasă egipteană: *Sat-per-emhru* (așa-numita *Carte a morților),* textele gravate pe zidurile templelor și tânguirile zeiței Isis, din care ne-au rămas câteva fragmente, identitatea dintre poemul biblic și acele câteva manifestări ale mitului osirian e dovedită de autor prin apropieri de nume, de fapte, de idei, de pasagii. Ne e peste putință să

rezumăm aici cartea lui Neuschotz. Ne mulțumim **să** înșiruim identitățile. Isis se tânguiește, Sulamita de asemenea; Isis își caută iubitul, fratele și soțul (pe Osiris), același lucru face și Sulamita; numele lui Osiris-cel-tânăr e *Ju-em-hetep,* adică "cel care vine aducând pacea", - numele Salom înseamnă' cel care este pacea"; Isis e numită *Hetepith* (cea care aduce pacea), iar *Sulamith* înseamnă "cea care este pacea". *Ierusalim* înseamnă "orașul păcii"; adică al *morții.*

în el domnește Salomon, adică Osiris, zeul morții. El imploră sărutul mântuitor al zeiței Isis, care îi va aduce viața. Nenumărate texte și picturi egiptene ne arată mumia lui Osiris, plânsă și sărutată de sora și soția sa, Isis. Primul vers din *Cântarea Cântărilor* -"sărută-mă cu sărutarea gurii tale" - e spus de Salomon, adică Osiris, care așteaptă sărutul sacerdotal ce îi va înapoia "sufletul, viața, vigoarea fizică și morală". Versul acesta e "chemarea mumiei, implorând sărutul învietor al preotului regal Kherheb, care reprezintă pe rege".

Osiris, ca mumie, e uns cu arome: Salomon, de asemenea. Osins strigă: "Să mă sărute!", ceea ce strigă și Salomon. "Neagră sunt", spune Sulamita, ceea ce nu are înțeles la o evreică. Dar Isis este zugrăvită în culoare neagră. Sulamita spune: "Sunt crinul din vale", iar Isis: "Sunt crinul care înflorește în câmpie"; Salomon e comparat cu o gazelă: Hor (fiul lui Osiris, identificat cu el) e figurat sub forma unei gazele [4].

Și asemănările sunt încă nenumărate. Multe părți obscene din *Cântarea Cântărilor se* lămuresc la lumina mitului egiptean. "Sora cea mică" a Sulamitei e zeița *Nephtis,* care o însoțește pe Isis în tânguirile trupului osirian. După cum mărturisește și Loisy, cartea aceasta coprinde "multe apropieri foarte curioase". Și, cu toate acestea, teza, așa cum o prezintă Neuschotz, așază "traducerea" aceasta în primele secole înainte de creștinism, - și *Cântarea Cântărilor* dovedește o origine mult mai veche, deși versiunea pe care o avem poate fi numai din sec. III în Chr. în sfârșit, poemul biblic are- după cum am văzut -multe corespondențe în literaturile populare orientale; el era foarte răspândit în norod. Cum s-ar putea explica aceasta, admițând "traducerea" scribului alexandrin?

Problema rămâne deschisă. Dacă teza lui Neuschotz nu poate fi admisă, multe din apropierile dovedite de el trebuie luate în seamă. Sunt apropieri ce nu se pot explica printr-o simplă coincidență, nici prin legile psihologiei mitului, care admit corespondențe între versiuni fără nici o legătură reală, directă, între ele.

încheiere

Alta este, însă, explicația *Cântării Cântărilor,* mai simplă și dovedită de fapte. Ea a fost sugerată de orientalistul german Wetzstein, apărată de Budde și susținută în ultimii ani de nenumărați exegeți, printre care numărăm pe Lucien Gauthier (în ***Introduction*** *dans l'Ancien Testament)* și Luzzi *{La Biblia,* voi. **VIII,** *Introduzione).* Wetzstein a studiat obiceiurile nunții în Siria și a găsit multe apropieri cu **poemul biblic. Cercetările lui au fost întărite mai** târziu și de alte materiale folcloristice culese în coprinsul asiatic.

La orientalii mediteranieni, sărbătorile nunții țin șapte zile. Ele sunt alcătuite din dansuri, jocuri, cântece. Mireasa dansează în prima seară mirelui. Urmează apoi laudele reciproce ale frumuseții mirilor, așa numitul *wsaf*- laude identice cu cele din *Cântarea Cântărilor.* în tot timpul acestor șapte zile, mirele și mireasa sunt numiți Rege *(melik)* și Regină *(melika),* ceea ce explică epitetele corespunzătoare din poemul biblic. în ceea ce privește Salomon, el apare aici ca un personagiu legendar, - iar Sulamita nu e un nume propriu, ci o laudă, o poreclă moștenită de la generațiile contemporane frumoasei *Abisag Sunamita* (din Sunam), despre care ne vorbește *Cartea Regilor.*

După cum se vede, poemul biblic nu este decât o colecție de asemenea cântece populare, colecție făcută de vreun îndrăgostit de frumos. Misticismul ebraic, folosind alegoria, a introdus aceste cântece în Canon. Și cu toate acestea, explicațiile mistice, alegorice sunt tot atât de juste ca și cele istorice. Pentru un mistic, unirea cu Divinitatea nu poate fi exprimată decât prin cuvinte arzătoare, privind dragostea trupească. Cuvintele acelea revarsă, însă, în sufletul misticului, emoții alese, neexprimabile, necunoscute minților logice. Faptul că s-au dat interpretări alegorice, cabalistice unor cântece populare fără conținut religios - și cu atât mai puțin ocult - nu trebuie să ne mire. Misticismul este un nou și deosebit fel de a privi lumea și orice lucru privit mistic își schimbă valoarea "reală", căpătând alte valori sau apropiindu-se de simbol. Cu atât mai mult poemul acesta care cântă, și atât de maestru, dragostea. Cetite cu o atitudine mistică, cuvintele *Cântării* își schimbă conținutul. O nouă realitate, supersensibilă, se vădește deasupra realității imediate.

Din nenumăratele lucrări scrise de misticii și teozofii contemporani asupra poemului, n-am putut cunoaște în întregime decât broșura lui Sedir: *"Essai sur le Cantique des Cantiques* (1920) -care întărește spusele noastre. Analizând procesul sufletesc, se înțelege că misticul îmbogățește textul poemului, așa după cum îl îndeamnă sufletul. Astfel că interpretările pe care le găsește el nu sunt

absurde şi cu atât mai puţin streine textului.

Interpretările cabalistice nu sunt decât o pildă din corespondenţele ce se pot găsi întru feluritele manifestări ale Spiritului omenesc. Ele întăresc cele scrise mai sus: putinţa, adică, de a privi şi judeca un lucru în deosebite chipuri, fără a ieşi din datele esenţiale şi a aluneca în fantezie. Dar, asupra acestor interpretări cabalistice, nu ne putem opri aici. Ar fi nevoie de prea multe şi lungi lămuriri, neîngăduite notelor de faţă. Vom reveni, însă, în altă parte, cu tot materialul de fapte şi toate argumentele necesare.

III. REINTEGRAREA ÎN COSMICITATE

1. PREŞTIINŢE: ALCHIMIA, METAPSIHICA

Alchimie chineză

Interesul istoricilor ştiinţelor şi al intelectualilor, în general, pentru alchimie a fost concentrat mai ales asupra porţiunilor "ştiinţifice" din literatura alchimică. Alchimia a fost cercetata numai întru cât se dovedea o prechimie. Erau stimaţi numai acei autori care arătaseră în scrierile lor că sunt înzestraţi cu însuşirile omului de ştiinţă modern: capacitate de observaţie, scepticism faţă de legendă şi mit^oarecare putere de inducţie şi foarte multă prudenţă.

în mai multe rânduri am încercat să dovedesc ca un asemenea criteriu de judecată nu este întotdeauna justificat; că alchimia nu a fost pretutindeni şi totdeauna o pre-chimie; că dacă din tehnicile alchimice s-a desprins ia un moment dat o tehnică nouă ştiinţifică prin care s-a constituit chimia modernă - aceasta nu înseamnă că toate tehnicile alchjmice erau pragmatice.

în studiul de faţă voi limita investigaţiile numai în domeniul alchimiei asiatice propriu-zise, adică afară de alchimia arabă, care nu face decât să continue alchimia alexandrină. Inutil să adaug că în paginile ce urmează n-am intenţionat să epuizez materialul documentar de care dispunem până în prezent. M-am mărginit să schiţez numai câteva linii de orientare. Nădăjduiesc că, pentru justificarea lor, nu mi-a scăpat nici un text de seamă şi nu am neglijat nici un studiu critic.

în China, primul text alchimic propriu-zis se găseşte în *Han Shu* XXV, 12 recto, linia 8, text pe care Waley[0] îl datează secolul I d. Chr.' dar care se mai întâlneşte şi în *Shi Chi,* opera faimosului istoric al Chinei, *Se Ma Ts'ien* (circa 163-85 în Chr.) şi are, deci, o vechime mai mare[u)].

Din traducerea acestui text (pe care o dau după Chavannes şi Waley) se poate observa foarte precis caracterul "sacru" şi ritual al alchimiei chineze.

. ° *Notes on Chinese Alchemy,* în "Bulletin of the Oriental School of London", voi. VI, fasc.l. 1930, p. 3.

U) Se întâlneşte, anume, în *Tratatul despre sacrificiile Fong şi Shan* Vezi E. Chavannes, *Les Memoires Historiques de Se-Mats'ien,* (vol.III, partea II, Paris, 1899), p. 465. Despre inaugurarea acestor sacrificii, vezi nota lui Chavannes de la paginile 413- **414** şi Marcel Gamet în *La civilisation Chinoise* (Paris, 1929), p. 451.

Magicianul Li Chao-Kiun spune împăratului Wu-Ti (dinastia Han): 'Adu sacrificii cazanului (tsao) şi vei putea să conjuri fiinţe (supranaturale). Conjură fiinţele (supranaturale) şi vei fi în stare să schimbi praful de cinabru în aur galben. Din „acest aur galben vei putea face vase din care să mănânci şi să bei. îţi vei prelungi viata. Prelungindu-ţi viaţa, vei fi în stare să vezi pe "fericiţii" (hsien) din insula *P'ong-lai,* care se află în mijlocul mării[65]. Atunci vei putea împlini sacrificiile *fongşi shan,* şi nu vei mai muri".

Din textul de mai sus trebuie să reţinem trei amănunte: 1) operaţia alchimică (transformarea cinabrului în aur) implică anumite acte religioase (sacrificii etc); 2) aurul obţinut se asimilează prin mâncare şi prelungeşte viaţa (motivul "elixirului vieţii"); 3) prin această viaţă nouă şi sacră se poate intra în^legătură directă cu "fericiţii". Vom reveni mai târziu asupra acestor "fericiţi" din insula P'ong-lai, de care se leagă nenumărate legende alchimice şi religioase. Să adăugăm însă că aurul alchimic se bucură de cea mai mare stimă în toată literatura chineză. "Dacă din acest aur alchimic facjt farfurii şi vase, şi dacă mănânci şi bei din ele, vei trăi mult timp", spune cel mai renumit alchimist chinez, Pao P'u Tzu, pseudonimul lui Ko Hung".

Acelaşi autor precizează virtuţile magice ale aurului alchimic: "Omul adevărat face aur pentru că' doreşte ca, folosindU-1 medicinal (adică asigurându-1 pentru mâncare), să ajungă un nemuritor""".

Aurulpregătit alchimic, "făcut , era superior aurului natural; care, vom vedea îndată, se bucură şi el de virtuţile magice. Chinezii credeau că substanţele sunt impure când sunt găsite în pământ, şi au nevoie să fie "gătite"[1]"' - ca alimentele - ca să poată fi asimilate de organismul uman.

Iată încă un text asupra aurului alchimic, în care sunt înşirate virtuţile excepţionale ale acestui "elixir". Textul este tradus din *Ts 'an T'ung ChT',* populara carte - alchimică a lui *We/ Po-Yang(120-50* în Chr.), şi care însemna ceva asemănător cu "unirea corespondenţelor comparate":

Dacă chiar iarba chii-sheng poate prelungi viaţa,
De ce nu încerci să pui elixirul în gură?
Aurul prin firea lui nu strică;

'* Waley, *Notes,* p. 4. Asupra lui Ko Hung vom reveni.

°> Pao P'u Tzu, *Nei Plen* (Shangai, 1928), p. 71. Cartea lui Johnson - singura care există până azi asupra alchimiei chineze - nu este lipsită de greşeli şi confuzii. Vezi recenzia tăcută de Berthold Laufer, în "Isis", 1929, voi. 12, p.330-332. în "Journal Asiatique" din 1823, p. 99-105 se găseşte un articol (Notice sur l'or et sur la maniere de l'employer, tiree d'un ouvrage chinois intitule: "Description des Arts de l'Empire", et traduite par M.C.Landresse, care mi-a fost inaccesibil, şi de care aflu din bibliografia lui H. Cordier, "Biblioteca Sinica" (t.I, Paris, 1884) coloana 708.

m Waley, *Notes, p.* 18.

iy) O traducere completă a acestui tratat anunţă Lu-Ch'iang Wu: vezi dr. Tenney L. Davis şi Lu-Ch'iang Wu, Chinese Alchemy ("The Scientific Monthly", New York, 1930, voi. 31, p.225-235), p.229 şi urmare, unde se citează mai multe texte din *Tsan Tung Ch'i.* Fragmentul pe oare îl reproducem este tradus de Waley, Notes,

Pil

De aceea este, dintre toate lucrurile, cel mai preţios.
Când artistul (alchimistul) îl include în dieta sa'*
Durata vieţii sale ajunge eternă...
Când pudra aurie intră în cele 5 măruntaie[67],
Ceaţa e risipită, ca norii de ploaie prin vânt...
Părul alb ajunge din nou negru;
Dinţii căzuţi cresc din nou la locul lor.
Bătrânul ramolit e din nou un tânăr lubric;
Bătrâna ruinată e din nou fată tânără.
Cel a cărui formă e schimbată şi a scăpat de primejdiile vieţii,
Are ca titlu (glorios) numele de Om Adevărat".

Este limpede, deci, scopul alchimistului chinez. El nu caută aurul să se îmbogăţească. Nici măcar nu caută o mare cantitate de metal. Se mulţumeşte numai cu câteva grăunţe - pe care să le transforme în "elixir", adică într-un lichid pe care să-1 asimileze şi prin care să obţină nemurirea. După cum scrie cel mai informat şi mai lucid sinolog, Berthord Laufer, "Chinezii credeau că aurul produs prin procesele sublimării şi transformării alchimice era înzestrat cu o vitalitate şi eficacitate superioară în lupta pentru atingerea mântuirii şi nemuririi; nu era aurul ca metal ceea ce pofteau ei, ci aurul de o calitate transcendentală care ar putea promova spiritualitatea corpului"[0].

Alchimia era numai una din numeroasele tehnici prin care chinezii - şi mai ales taoiştii - căutau nemurirea. Şi nu se poate înţelege nimic din alchimia chineză dacă nu se integrează şi această tehnică în concepţiile lor fundamentale despre lume şi suflet[68].

După credinţa lor, toate substanţele care se găsesc pe pământ şi în cosmos sunt infuzate cu unul sau altul din cele două "elemente" esenţiale: *Y/n* (feminin) şi *Yang* (masculin). Tot ce există participă într-un grad mai mare sau mai mic, la aceste elemente bazice"'. In unele corpuri predomină elementul masculin (yang), în altele cel feminin (Yin). Cu timpul - şi în aceste medii taoiste[1]"' - elementul yang a fost identificat cu *tao,* termen intraductibil, cuprinzând foarte multe noţiuni ("cale", "principiu universal", "normă", "adevăr", ctc). Cu cât o substanţă cuprinde o mai mare "cantitate de yang (deci de tao), cu atât este mai nobilă, mai incoruptibilă, mai "absolută". Transmutarea metalelor - din inferioare şi obscure, în aur mobil şi

" "Isis", 1929, p. 331

"') Literatura critică asupra acestor "Principii" este imensă. Recomandăm în special: H. Maspero, *La Chine Antique* (Pans, 1923), p. 282 sq.; M. Granet, *La Pensee Chinoise* (Paris, 1934), p. 115-148; Pere Wieger, *Histoires des croyances et des opinions philosophiqiies en Chine* (Hien-hien, ed. 11,1922) passim.; Forke, *Die Gedankenwelt der chmesischen Kultwkreises* (Berlin, 1927).

"' Johnson, *Chinese Alchemy, p.51.*

luminos - se **face eliminând porțiunea yin (feminină) și augmentând** elementul yang[1]. **Aurul sintetic, alchimic, este superior aurului brut** tocmai pentru că operațiile alchimice l-au purificat de orice urmă de yin.

Toate substanțele care cuprind elementul yang posedă, într-o măsură mai mică sau mai mare, și virtuțile acestui Principiu cosmic. Cine participă la yang - adică pe planul vieții biologice își asimilează substanțe bogate în yang - participă la toate virtuțile care sunt legate de acest Principiu: limpezime, sănătate, forță, longevitate, nemurire, etc. Virtuți, - cum se vede - de mai multe ordine: biologice, sociale, spirituale[0].

Din foarte vechi timpuri, deci, chinezii se înconjurau de asemenea substanțe infuzate cu yang. Purtate alături de corp, îi asigura forță, sănătate, longevitate. Prezența lor făcea să participe și omul la cereasca ierarhie pe care o reprezentau. Căci substanțele infuzate cu yang, în afară de virtuțile magice corespunzătoare, erau și emblemele Principiului ceresc și solar; în timp ce substanțele yin erau emblemele Principiului teluric, ale pământului fertil, matrice a metalelor și a plantelor. Aurul, jadul și celelalte substanțe bogate în yang nu dăruiau omului care le purta (sau le asimila prin alimentație) numai longevitate și sănătate perfectă. Ele îl ajutau să intre în armonie cu însuși Principiul a cărui emblemă erau, să se "împace" cu întreg Cosmosul, să ajungă organic și viața să curgă în stilul desăvârșit al celui care comunică direct cu normele. De aceea asimilarea substanțelor cuprinzătoare de *tao* (adică yang) juca un rol atât de important în viața chineză; nu era numai igienă, medicină sau alchimie - ci era și virtute socială, familiară, religioasă. Funcțiunea asimilării acestor substanțe - prin embleme, prin alimentație, prin rituri - era foarte complexă. Alchimia nu se poate înțelege decât dacă ținem seama de această funcțiune - atât de specifică mentalității chineze - prin care insul se trudește necontenit să obțină comuniunea cu Principiile, armonia cu normele, îngăduie astfel vieții să curgă fără nici un obstacol prin el.

[0] Ibid. p, 74.

"Moartea" și "învierea" metalelor

Dacă metalele și mineralele pot "iubi" și pot face^ "nuntă" -evident că ele sunt înzestrate cu o anumită sensibilitate. într-adevăr, textele alchimice helenistice și arabe vorbesc despre "tortura" metalelor. Expresia pentru "operațiunile chimice" este tocmai aceasta: *tortură.* Și metalele sunt înglobate în marea lege mistică - elaborată de lumea alexandrină și creștină - că *viața eternă nu poate fi obținută fără suferință și fără moarte.* într-un text alchimic foarte cunoscut - *Turba Philosophorum* - întâlnim această idee "mistică" a suferințelor metalelor. "Eo quod cruciata rex, cum in corpore submergitur, vertit ipsum in naturam inalterabilem ac indelebilem"[0]. Ruska precizează că, la alchimiștii greci, expresia de "tortură" era numai alegorică. Ea începe să desemneze "operația chimică" de abia în alchimia arabă, și acolo într-un sens destul de misterios.

în *Testamentul lui Ga' far al Sâdiq* se spune precis: corpurile moarte trebuiesc torturate prin Foc și prin toate Artele Suferinței, ca să învie din nou; căci fără suferință și fără moarte nu poate fi vorba de Viață Eternă"'.

Ne aflăm, în plin Ev Mediu, în fața unor idei care își au rădăcinile în străvechile intuiții mesopotamiene. Pe de altă parte este ușor de descifrat aici o altă formă a 'misticii creației" de care ne-am ocupat la începutul acestui capitol. Alchimistul arab spune că fără suferință și fără moarte nu se poate nădăjdui Viața Eternă - iar tradițiile arhaice ale Creației afirmă că omul și toate lucrurile vii au fost zămislite din sângele zeului, prin *moartea* lui, prin suferințele lui. De asemenea, construcțiile ridicate de mâna omului nu pot *dura* (nu pot avea, în sensul materiei, o "viață eternă") dacă cineva, om sau animal, nu este jertfit la temelie. Este adevărat, în tezele arabe mai sus citate întâlnim o "mistică alchimică" alimentată și creată de nenumărate izvoare spirituale (gnoza creștină, sufismul persan etc), și care depășește în semnificațiile sale rudimentarele documente mesopotamiene. Este vorba aici de suferința care *mântuiește* de moartea care trebuie experimentată voluntar, ca să dobândești viața veșnică - semnificații care au fost descoperite și adâncite o dată cu apariția creștinismului. Dar ele aveau, totuși, înapoia lor o îndelungată pregătire orientală.

" Julius Ruska, *Turba Philosopborum. Ein beitrag zur Geschichte der Alchemie* (Berlin, 1931), p. 168; text german, p. 254.

[d] Julius Ruska, *Arabische Alchemisten* (Heidelberg, 1929), p.77

Magie şi metapsihică

Iată o alăturare fecundă şi sugestivă, care - pentru cercetători îndrăzneţi - ar putea duce la concluzii neaşteptate.

"Comparaţia" a fost folosită de mult în istoria religiilor şi cu excelente rezultate; dar numai parţial. S-au comparat, anume, legendele, miturile, riturile, - culese din felurite locuri şi timpuri. S-au reconstituit astfel *tipurile* mitice, s-au precizat structura şi evoluţia lor. Istoria religiilor nici nu e posibilă astăzi, decât prin acest instrument al comparaţiei.

Dar nu s-a folosit alăturarea largă, de domenii spirituale, de funcţiuni spirituale. Se împotrivea specializarea ştiinţifică. Sunt rari aceia ce pot adânci şi fecunda mai multe discipline. Grasmann, descoperitor al teoriei dilatării şi autor al *Worterbuch zum Rig-Veda;* Vacca, sinolog de frunte şi pasionat matematician; Nagy, cercetător al tradiţiei gândirii elene de-a lungul comentatorilor sirieni şi arabi; Marcellin Berthelot, autor al *Sintezei chimice* şi filosof poliglot; Giovanni Vailati, geometru, istoric şi economist; Franz Brentano, biolog, matematic şi filosof original - nu se întâlnesc la fiecare pas. Teama de diletantism, de entuziasm gratuit, de surzitoare vulgarizări -silesc pe specialişti să privească bănuitor încercările de a modifica sau a întregi problematica şi metodele unei ştiinţe cu lumini şi rezultate streine.

Alăturarea istoriei religiilor cu cercetările metapsihice va ajunge, în curând, indispensabilă. Numai astfel vor putea fi lămurite fenomenele religioase în originea şi dezvoltarea lor. Actualii istorici ai religiilor - iluştri erudiţi şi temuţi academicieni - păcătuiesc aproape toţi prin *valoarea* ce o acordă studiilor lor. Credincioşii socotesc religiile naturale şi nerevelate, ca pervertiri ale primordialului monoteism edenic, sau ca religii întru totul inferioare; şi preţuiesc munca lor ştiinţifică numai întru cât dovedesc păcatele acestei credinţe păgâne. Ceilalţi, sceptici, sunt incapabili să aprecieze fenomenul religios ca atare. Ei socotesc religia drept o semnificativă şi crudă manifestare a mentalităţii primitive, îi interesează numai întru cât confirmă legi sociologice (Durkheim), teorii originale (Frazer, Lang, Van Gennep, Pettazzoni, etc.) sau poate folosi unei educaţii raţionaliste (Reinah, Lea, etc).

Astfel fiind studiat, fenomenul religios scapă de cele mai multe ori înţelegerii. Toţi aceşti cercetători mânuiesc un număr restrâns de formule, cu ajutorul cărora catalogheazá şi "explică" viaţa religioasă. De aceea cărţile lor sunt sterpe, uscate, reci. Se poate urmări perfect într-însele *evoluţia materială* a religiei, dar nu cea interioară. O pildă poate fi erudita monografie a lui Pettazzoni asupra *Religiei lui Zarathustra* - în care poporul persan se dovedeşte numai ca producător de rituri, de legende, de sacerdoţi şi de cărţi sfinte.

Dar să ne întoarcem la problema noastră. James, e adevărat, a lămurit legăturile între religia naturală şi metapsihică şi a tratat fenomenologia mistic- experimentală dintr-un unghi just. Noi credem, însă, că alăturarea trebuie dusă mai departe. Experienţa religioasă nu poate fi privită ca o formă a isteriei, pentru că aceasta dovedeşte confuzia *conţinutului* psihic cu *exteriorizarea* materială. Medkimnitatca şi alte fenomene metapsihice se recunosc, însă, lesne în experienţele religioase primitive şi istorice. Toate sunt evadări din viaţa sufletească cotidiană, potenţarea anumitor facultăţi psihice, intensificarea lor până la transfigurarea, cristalizarea sub forme stranii, nebănuite. înţeleasă religia ca o serie de efervescenţe sufleteşti şi de momente în care conştiinţa întrece fruntariile normalului - psihologia şi metapsihică vor fi singurele care vor putea aduce lămuriri, chiar înaintea filologiei şi sociologiei.[70]

Faptul pe care l-am ales pentru cercetare e prea cunoscut. *Magia,* în înţelesul ştiinţific, nu înseamnă şarlataniile de bâlci sau prestidigitaţiile de salon, nici oculta ştiinţă medievală, atât de strâns înrudită cu alchimia. Ci complexul de credinţe, superstiţii, legi pe care ni-1 dezvăluie societatea primitivă. *Magia* e concretizarea mentalităţii primitive (v. cărţile prea cunoscute ale lui Frazer, Durkheim, Levy-Bruhl, Lang, Schmidt, Gennep, Pettazzoni, "Dio", Moore, etc). Mentalitatea aceasta, însă, s-a transmis şi în religiile orientale cât şi greco-romană- iar descoperirea urmelor ei alcătuieşte deliciile savanţilor contemporani.

în magia primitivă, se deosebesc două concepţii, care duc la două serii de rituri: *magia imitativă şi magia contagioasă* Cea dintâi are la temelie premiza că *orice acţiune* atrage după sine o acţiune *asemănătoare.* De pildă, distrugând efigia unui urmaş, se credea că vrăjmaşul moare; ca să se mântuie de gălbeneală, zvârle boala pe animale galbene, etc. Iar magia contagioasă crede că *două lucruri care au fost cândva în contact continuă să se influenţeze reciproc şi după despărţirea lor.* Exemple din această categorie sunt nenumărate: arzând părul sau unghia unui duşman, duşmanul cade la pat şi moare, în multe ţinuturi, cordonul ombilical şi placenta sunt privite ca o fiinţă vie, fratele sau sora copilului sau chiar o parte din sufletul său. Fireşte, distrugerea acestei rămăşiţe sacre aduce după sine moartea, sau - în cel mai bun caz - suferinţa. De asemenea, o legătură simpatică, nevăzută există între vestmintele purtate şi cel ce le-a purtat, între *arma* care a rănit şi *rănitul,* între urma materială a unui individ şi acel individ, etc.

Concepţia aceasta stranie a unui fir tainic ce leagă întotdeauna pe om de orice lucru cu care a fost vreodată în legătură, a unei simpatii, aş spune, astrale între om şi lumea obiectelor externe - a coborât

multe zâmbete pe buzele savanților europeni. Ea caracterizează minunat conștiința mitică animistă, fantastică a primitivului și se integra in ceea ce se obișnuiește a se numi mentalitatea primitivă. Pentru civilizații, însă, nu era decât o "absurditate" pitorească.[71]

lată, însă, că de câțiva ani se Îndeplinesc experiențe de *psihometric* sau *criptcstczic pragmatică,* ale căror fantastice rezultate turbură siguranța științifică. *Psihomctria* nu e decât cunoașterea unei persoane și a activității sale prezente, prin intermediul unui obiect care a avut cândva legătură directă cu acea persoană (în afară de Richct, v. Ed. Duchatel: *Enqucttc sur Ic cas de psichumetric).* Iată câteva pilde, la întâmplare.

William Dcnton, profesor englez de geologie, punând în mâna surorii sale Ana - care era mediu - o bucată de zgură vulcanică de la Pompei (tară să-i spună, însă, ceva despre originea acesteia) - capătă răspunsuri în care se zugrăvea întreaga catastrofă. Ana descrise locuințele din Pompei, frescele murale, detalii de construcție; apoi erupția vulcanului, coloanele de lavă, de apă fierbinte.

D-nil Osty, directorul "Institutului de studii psihice" din Paris -roagă pe o doamnă puțin bolnavă să scrie câteva rânduri pe o bucată de hârtie și apoi prezintă hârtia aceasta unui mediu, d-na Bcrly, tară nici o altă lămurire. Mediul zugrăvi foarte exact pe doamna care scrisese; o arătă suferindă, slăbită de febră, de rinichi, de stomac -amănunte pe care nu Ic cunoștea nimeni. E interesant de știut că rândurile fură transcrise dintr-un ziar și nu indicau nici o slăbiciune; că toți medicii care examinaseră pe bolnavă o socoteau suferindă de o altă boală decât cea adevărată, așa că nu se poate invoca motivul că medicul prinsese telepatic părerile d-rului Osty, care împărtășea și el părerile celorlalți medici. Ceva mai mult: nici unul nu bănuise moartea apropiată a doamnei, pe care medicul o prezise și care se îndeplini în foarte scurt timp.

De asemenea, d. de Flcuricrc, studiat de dr. Osty, a zugrăvit și a recunoscut pe abatele Vianney, mort între 1853-1863, numai după o fâșie din vestmântul său. Și cazuri de acestea sunt nenumărate.

Explicația care s-a încercat e identică cu aceea a magici contagioase: existența unui tluid simpatic între om și obiectele din juru-i. Dar aceasta nu c decât confirmarea științifică a unei concepții magice de zeci de mii de ani.

Concluzie: *Magia religioasă nu c creația unor conștiințe pre/ogice, ci legiferarea unor observații ades repetate, un adevăr obiectiv, științific.* S-a observat de mult că magia c premergătoare spiritului științific, prin conștiința *cauzalității.* Suntem nevoiți să mergem și mai departe. Poate primitivii posedau într-un număr mai mare calitățile psihometrici. Sau, poate, le-au observat la magicieni, au simțit dureros efectele și s-au temut de ele.

în orișice caz, nu se mai poate de acum susține că magia contagioasă c o creație întru totul absurdă a unor spirite fantastice[72].

Pe marginea unor cărți metapsihice

Au apărut, la începutul verii și sfârșitul toamnei 1925, două cărți datorate ing. C. Stănulcscu: *Fenomenele spiritualiste* și *Spiritismul subiectiv.* Sunt două cărți care înseamnă o dată fn istoria culturală a ultimilor ani. întemeiat pe un imens material, dl. Stănulcscu se trudește să dovedească deplinul adevăr al ipotezelor spiritiste. Dacă a **izbutit** sau **nu,** se va vedea îndată - dar însuși faptul apariției acestor **cărți** în românește, cărți metapsihice care nu sunt numai o traducere sau dezordonată compilare, își arc însemnătatea sa. Cu toate acestea, ele au trecut neobservate. în nici o revistă, în nici un ziar, nici o notiță, nici o recenzie, nici o dezaprobare, nici o aprobare. Nicăieri, nimic.

Lucrul acesfa amintește o altă ciudățenie: cea petrecută la moartea lui Camillc Flammarion. în publicațiile românești s-au ridicat osanale astronomului, popularizatorului, literatului, filosofului Flammarion. Nici nu s-a pomenit, însă, rodnica lui activitate de metapsihician, de *spiritist,* dacă voiți. Cele șase volume imense, înțesate cu fapte și observațiuni din domeniul necunoscutului, rezultat a patruzeci de ani de studii - au fost uitate cu o adorabilă naivitate de cronicarii români. Ca și cum trecerea lor sub tăcere ar contribui la diminuarea adevărului cuprins într-însele.

Am dat numai două pilde recente de ignorare voită; ele insă sunt nenumărate și universale. Complexul de cauze nu e greu de ghicit:

1.Groaza de a nu schimba ideile cu care ne-am familiarizat din adolescență; stânjeneala pe care ar aducc-o necesitatea unei revizuiri radicale a sistemului de explicații materialiste sau religioase; lenea intelectuală - numai la unii - care copleșește orice năzuință de cercetare a acestor fenomene.

2.Obligațiunile sociale care nu îngăduie mărturisirea realității noi, vădite prin experiențele metapshice. Nu orișicare medic, inginer sau om de afaceri arc curajul să se numească - dacă c - spiritist", "teozof", "ocultist", când numele acestea sunt astăzi atât de compromise.

3. Lipsa timpului necesar pentru studii, precum și cea a unui *medium* desăvârșit, pentru experiențe.

4.Trișărilc - conștiente sau nu - ale medium-urilor de ocazie, care dezgustă pe cei dornici de cercetări (cazul Gustavc Ic Bon).

5.Exagcrările neștiințifice, ridicule și neserioase, ale spiritiștilor care, pe de o parte, au transformat știința metapsihică într-o credință, iar pe alta aii compromis-o definitiv prin ipoteze absurde.

Toate aceste pricini au **contribuit,** mai **mult** sau mai **puţin,** ca volumele d-lui Stănulescu să treacă neobservate, ca orice manual de gospodărie sau pomicultură raţională.

Atât *Fenomenele spiritualiste sau metapsihice,* cât şi *Spiritismul subiectiv* au aceleaşi însuşiri şi aceleaşi defecte. în cele aproape 600 de pagini se găseşte un bogat material, destul de bine cules şi destul de bine clasificat. Ar fi fost de dorit să nu se traducă atât de mult fapte *in extenso,* ci să se dea un rezumat; şi ar fi fost de dorit, mai ales, o concluzie la fiece sfârşit de capitol. Ceea ce se observă, de la primele pagini, e stilul de începător al autorului şi sumedenia greşelilor de tipar. Dar asupra acestora trecem repede, ca să ne oprim la lipsurile ce se vădesc în cărţile d-lui Stănulescu. De ce nu a dat Domnia sa nici o pildă de fraudă conştientă sau inconştientă? Oare nu ştie că majoritatea experienţelor spiritiste, în faţa experimentatorilor sceptici, au eşuat, cu tot concursul dat de cei mai straşnici mediumi? De ce nu a schiţat - ca Flammarion în *Les forces naturelles inconnues* - un istoric al fraudelor josnice, al înşelărilor puerile, al trucurilor dibace, descoperite la şedinţele de spiritism? Domnia sa are aerul că se teme de aceste pagini negre din istoria spiritismului; că nu ştie cum să le explice şi le trece sub tăcere. în realitate, ele sunt foarte uşor de explicat şi - cel puţin pentru mine - sunt o dovadă trainică de realitatea fenomenelor metapsihice.

Mai întâi, fraudele, trucurile, neizbutirea experienţelor în împrejurări serioase, de laborator se datoresc trişării conştiente şi neruşinate a acelor mediumi plătiţi; cucoane grase ce afectează o nervozitate spiritoidă sau bărbaţi cu mustăţi, cearcăne la ochi şi cută între sprâncene, care se socotesc iniţiaţi, pretind că au fost în India şi fură linguriţe de argint.

2.Se întâmplă, de asemenea, trişări inconştiente, datorite oboselii mcdiumului (cazul Eusapia Paladino) sau sugestiilor primite de la scepticii încăpăţânaţi, care sunt convinşi că mediumul trişează (observaţiile lui Ochorovitz).

Z.Ncrespcctarca sau nerecunoaşterea condiţii/or necesare experienţe lor. Câteodată e necesar întunericul absolut. Pentru care motiv? Pentru acelaşi care cere developării plăcilor fotografice uscăciune pentru alcătuirea scânteilor electrice şi, de asemenea, uscăciune pentru păstrarea clorurii de calciu sau triacidului de sulf; pentru motivul că fiecare experienţă îşi are condiţiunile ei naturale şi obligatorii de reuşită.

Până acum, nu cunoaştem condiţiunile necesare unei experienţe metapsihice. Orice comisie de verificare, orice mijloace de control sunt inutile, pentru că nu ştim ce să verificăm, ce să controlăm. Necinstea mediumului? Aceasta se poate constata cu uşurinţă. Datoria comisiilor ar fi să cerceteze dacă *toate* condiţiunile necesare sunt respectate; dar, încă o dată, aceste condiţiuni nu se cunosc.

Avem de a face cu o lume nouă, necunoscută, turburătoare. **în lumea fenomenelor metapsihice, faptele sufleteşti au un rol covârşitor. Dispoziţia mediumului, starea de spirit generală a asistenţilor, reaua voinţă sau scepticismul exagerat sunt elemente care iau parte activă la** experienţe. Aici **gândul** are **greutate. Nu cunoaştem ce trebuie să facem.** Unii **ar** crede că, în **asemenea împrejurări, asistenţii sunt** victimele sugestiei, **halucinaţiunii colective.** Cei **care cred asemenea** lucruri dovedesc că n-au citit niciodată cu **atenţie un raport de ştiinţă** mediumnică; pentru că se găsesc dovezi *obiective* **de realitatea** fenomenelor şi orice urmă de halucinaţie e exclusă.

Dar să revenim la cauzele eşuării experienţelor spiritualiste în faţa oamenilor de ştiinţă. *Telepatia* este ea astăzi un fapt dovedit ştiinţificeşte? Desigur. Ei bine, câte comisii oficiale de verificare au dat rezultate favorabile, din cele câteva sute câte au fost întocmite pentru toată faţa pământului? Cei mai perfecţionaţi cetitori ai gândurilor au izbutit numai să facă experienţe mediocre, dacă nu nule, în faţa oamenilor de ştiinţă. Şi, cu toate acestea, telepatia există.

Se pot tfage multe concluzii interesante din această simplă constatare. Afirmaţia de mai sus - că tocmai aceste eşecuri dovedesc realitatea fenomenelor metapsihice - nu mai pare paradoxală. Căci, de ce nu izbutesc experienţele oficiale, cu mediumuri de o corectitudine neîndoielnică? Tocmai pentru- că fenomenele metapsihice nu se pot manifesta decât într-un mediu spiritual prielnic şi că acest mediu nu se găseşte în mijlocul unei comisii ai cărei membri nu şi-au dezvoltat decât o anumită facultate intelectuală, raţiunea rece, spiritul de observaţie care nu prinde dpcât o parte din realitate.

în aceste scurte note nu putem să stăruim cum trebuie asupra animismului şi spiritualismului, a căror realitate e dovedită în cărţile d-lui Stănulescu. Putem totuşi afirma că *animismul*- adică complexul de' fenomene ce se explică prin intervenţia facultăţilor psihice necunoscute - conduce la concluzii ciudate. Mai întâi, multe din legile ştiinţelor moderne cad: legea impenetrabilităţii materiei trebuie înlăturată sau, în orice caz, mult modificată. Pentru că trecerea obiectelor şi persoanelor prin materie e un lucru dovedit. Apoi, trebuie să admitem o hiperstezie a simţurilor (Ch. Richet); întovărăşită de existenţa unor *simţuri noi* (experienţele lui Ossowiecki, de luciditate). Existenţa *ectoplasmei,* iarăşi, nu se poate explica prin biologie. Realitatea *psihometriei,* adică cunoaşterea unei persoane şi a activităţii ei prezente, prin intermediul unui obiect care a avut cândva legătură directă cu acea persoană, - confirmă ipotezele *magiei contagioase,* vechi de mii de ani şi pentru care istoricii aveau până acum numai zâmbete şi ironii.

Premoniţiunile, adică prezicerea viitorului, ne sileşte să admitem, într-un fel, o fatalitate cu mult mai groaznică decât aceea a legilor sociale.

în ceea ce priveşte faptele spiritualiste, ele sunt şi mai **intersante.**

S-a dovedit, ***aproape*** **cu siguranță, că personalitatea omenească** nu se **pierde după moarte. S-au primit comunicări asupra unor lucruri** de **care nimeni dintre asistenți nu avea** cunoștință: deci o explicare prin **animism e exclusă.**

S-au prezis **fenomene** astronomice sau pur și simplu **matrimoniale,** cu **mult înainte de** îndeplinirea lor; și apoi, cum s-ar putea explica transformarea trecătoare a chipului unui individ în cel al unui defunct? Și vorbirea de limbi antice, orientale, complet ignorate de asistenți? - decât prin admiterea unei *încarnări (&* cuvântul acesta) provizorii a unui *spirit din* trupul mediumului? Iar alte fapte...

Dar de ce nu se discută cărțile d-lui Stănulescu?

Spiritualitate și mister feminin

Nu știu cine a organizat mișcarea teozofică[73] la noi, nu știu când și cine a introdus în această oropsită Dacia Fclix pe mâlâcțul Krishnamurti[7]". Dar cineva ar trebui să scrie într-o zi istoria acestor neroade improvizații oculte, a acestor mistagogi de a șaptea mână, așa cum s-au semănat și întins în România post-bclicâ. Se va vedea atunci rolul ridicul de profesie "fivc-o'-clock", jucat de anumite literate.

Căci, desigur, tot femeia română și tot invertiții români au avut și aici geniul incipient. Femeia - șarpe și femeia -Goethe, femeia-spiritistă și femeia inspiratoare - ele au fost și aici canalele de scurgere a tot ce a dat mai mediocru, mai ratat, mai ainfibiu și mai ridicul "csoterișmul" european anglo-saxon și profctismul indian. Numai creicrclc lor informe și numai sensibilitatea lor frauduloasă au putut găsi izvoare de proaspătă viață interioară, de creație, de ascensiune - în vorbăria și extazul mimat al unui Krishnamurti.

Nu ne-am fi pierdut timpul cu această gașcă de maniace și infirme, dacă n-am fi văzut "Buletinele" lor, n-am fi întâlnit victime de-alc lor și n-am fi văzut țara și cultura care ne c dragă, India, compromisă printr-un cabotin mai mult sau mai puțin recent, Krishnamurti, după ce fusese compromisă șaizeci de ani la rând de Societatea Teozofică. La urmă urmelor, necesitatea de mister minor, de isteric și de inspirație e organică bietei lumi și împotriva acestei necesități n-am avea nimic de spus. în Occident, rolul magului îl ținuse veacuri dc-a rândul abatele catolic, superstiția și decorul misterios erau satisfăcute de ritualul confesionalului. Apoi, rolul îl luase scriitorul gen Paul Bourgct, ghicitorul sufletului feminin, confidentul dramelor și adulterelor, cu întreg ritualul obscur al jurnalelor intime, al corespondențelor, al mărturisirilor de păcate. în ultimul timp, mistagogul veșnic la modă, deținătorul secretelor sufletului și alchimistul fericirii trupești - e pshihiatnil gen Freud, psihanaliza cu decorul ei clar obscur, cu sadismul revelațiilor ci înmărmuritoare, cu jocul ci de nuanțe subconștiente, cu violența ei sexuală și reconfortantă.

Ghicitorii, mistagogii, coribanții, magicienii, gnosticii, kabaliștii, pscudo-misticii - toată această pleiadă de adevăruri banale sub haină mitică, toată această francmasonerie despre care nimeni nu știe nimic și despre care neîncetat vorbesc "adepții" - n-au pierit nici cu scufundarea lumii vechi, nici cu Evul Mediu, nici cu iluminismul secolului XVIII, nici cu romantismul, nici cu simbolismul. Nu va pieri niciodată. E însăși glossa mediocrității veșnice, căutarea misterului exterior, satisfacerea prjg^feffilS^pș&dant-ul obligatoriu al

feminătăţii stupide, care vrea **să** pipăie taina cu mâinile, să afle **adevărul "aleşilor", să** fie **ea"aleasă'**, să fie ea deasupra celorlalte prin **mister. Aici, ca şi în atâtea alte** pietre de drum, mediocritatea se identifică încă **o dată cu feminitatea** şi **amândouă** cu setea după **misterul factice, teatral** şi senzual.

Este **de-a dreptul inutil** de a argumenta împotriva acestor mistagogi de modă nouă. E inutil de a le arăta incongruenţa şi inexactitatea "dogmelor lor relevate", de a le dovedi frauda care se ascunde sub orice "mister" modern (Rosicrucienii moderni cu idei darwiniste, Kabbaliştii care uzează de noţiunea Karma, teozofii cu lungul lor pomelnic de farse şi procese morale, cazul Alcyon, cazul Leadbeater, d-na Besant care traduce *Bhagavad-Gită fără* să cunoască decât ajfabetul sanskrit, etc, etc.); e inutil de a le aminti că orice creier ca lumea, care s-a simţit o clipă atras de "Societatea Teozofică", socotind că va întâlni cel puţin intenţiile unei teozofii veritabile, s-a retras de la cea dintâi răfuire cu farseurii (cazul Rudolf Steiner, cazul Mead, Van Maven); de a le sugera lectura cărţii unui Rene Guenon, *Le Theosofisme (Histoire d'une pseudo-religion,* Paris, "Nouvelle Librairie Naţionale), sau operele lui Juan Evola, cărţi scrise nu de "materialişti" sau "istorici", ci de oameni care se pricep în esoterism, de oameni care sunt ei înşişi anti-moderni, dar plecaţi de la cu totul alte baze şi având cu totul alte metode de lucru.

Toate manifestările moderne spiritual-oculte, începând de la M-me Blavatsky şi încheind cu Krishnamurti - se dau drept o împrospătare sau o adaptare a vechilor învăţături orientale, mai ales indiene. Biata Indie! Alături de frauda propriilor ei fachiri şi sadhu, mai trebuie să îndure şi compromiterea executată, prin mii de publicaţii şi buletine, de către exaltaţii ei admiratori.

Nu e nevoie să fii orientalist ca să-ţi dai seama că tot ce se scrie teozofic, ocult şi spiritualist despre India e fals. Mai întâi, nu există un esoterism indian. Există, însă, o transmitere tehnică, directă, de la învăţător la neofit. Că nici un teozof, nici un ocultist şi nici Krishnamurti habar n-au de această tehnică e evident pentru cel ce citeşte scrierile lor, dupăce a cetit în prealabil un singur tratat indian de Yoga sau de "mistică". Tot ce au împrumutat mistagogii veacului e terminologie sanskrită: atman, karma, purusha, prakriti, etc. Şi au împrumutat cuvintele fără să le înţeleagă sensul. Numai aşa se explică interpretarea lor evoluţionistă, numai aşa se explică de ce au găsit ei în terminologia sanskrită "planul astral" şi celelalte enormităţi ale neo-spiritualismului anglo-saxon. Buddhismul a ajuns pe mâinile lor o mixtură searbădă şi dezarticulată, în care lipsesc tocmai elementele personale şi fecunde ale gândirii lui Buddha: critica teismului, critica conceptului de suflet, critica problemelor ultime, etc. Hinduismul e redus la un eclectism surogat fără nici o forţă, fără curajul şi barbaria ritualului popular, fără adâncimea filosofiei sale, fără originalitatea ascetismului său. Tot ceea ce e pur, preţios, simbolic şi intraductibil

în sistemele gândirii indiene a fost **diluat pentru** înţelegerea **tuturor,** a fost mutilat ca să intre în înţelegerea spiritualiştilor şi tâlcuit nu cu comentariile indiene, care, la urma urmelor, puteau pretinde că înţeleg sensul acestor cărţi dificile, ci tâlcuit cu filosofia europeană. Asistăm deci la citarea lui Platon, Plotin, Averoes, Spinoza, Kant, Hegel, Schopenhauer, Bergson, Poincare şi Einstein, ca să întărească spusele unui Shankara sau Ishvara-Krishna. Tot ceea ce e intransmisibil, specific indian sau specific oriental - se pierde astfel sub massa aceasta confuză de citate pescuite în manuale de filosofie, traduceri de a doua mână şi interpretări alegorice.

Aceasta în ceea ce priveşte dogmatica noului spiritualism, cu pretenţii de inspiraţie asiatică, transmisă prin "Adepţi" la Adyar, şi de acolo prin cotizaţiile membrilor din lumea întreagă. Dar mistagogii se mândresc şi cu o altă comoară: cu iniţierile lor în viaţa interioară în necurmată ascensiune, cu misterele lor. Nu ne propunem să arătăm ridiculul integral al acestor pretenţii; trimitem pe cetitor la cartea lui Guenon, care e fel însuşi un ocultist remarcabil, prodigios de informat, cu o gândire solidă şi care, în orice caz, ştie ce spune. Aici ne mulţumim cu câteva observaţii. Mai întâi, nu există iniţiere a femeilor în nici o şcoală indiană, cu excepţia sectei Sahajiya din Bengal, despre care teozofii nu au auzit încă sau pe care o ignoră, pentru că Sahajiya întemeiază perfecţiunea pe ritul sexual. Or, în toate sectele neo-spiritualiste anglo-saxo- ne-indiene, femeile predomină; femeile sunt sectare, ele conferenţiază, ele publică, ele conspiră (cazul Annie Besant şi "lovitura de Stat" din timpul războiului). Orice inspiraţie indiană, aşa cum pretind adeptele, se exclude prin simplul fapt al prezenţei lor acolo. India a cunoscut femei - gânditoare şi mistice, dar le-a acceptat numai după ce au părăsit tot şi, pustnice, au căutat noul lor echilibru sufletesc. Dar nu există adepte care să fie "iniţiate", nici conferenţiare profetice, însuşi spiritul misionar, de convertire la întâmplare, e structural strein Asiei adevărate, el aparţinând numai religiilor monoteiste, de sursă iudaică, şi anume: mozaismul, creştinismul, islamismul. Un indian nu predică, nu converteşte, nu trece oceanul (cum a făcut Swami Vivekanada, cum face Krishnamurti), ca să împartă incesta lui învăţătură. Un indian adevărat (cum a fost Sri Ramkrishna, cum e acum Sri Aurobindo Gosh) aşteaptă să vii tu la el, când ecuaţia ta karmică te face copt pentru aceasta.

Este în acest fapt - că Sri Ramkrishna nu s-a mişcat de la Bahir, de lângă Calcutta; iar Sri Aurobindo s-a închis de şaptesprezece ani Ia Pondichery - un sens care luminează viu dezorientarea neo-spiritualismului modem, eclectic şi ocult. Pentru că Asia, fiind organic legată şi alimentată de pantheism, acceptând valabilitatea unei multitudini de itinerarii spirituale, **afirmând** o creaţie **eternă** şi **o** manifestare necontenită a Divinului în Creaţie - se ridică astfel de la început net opusă spiritului european - **creştin,** care **afirmă o singuri**

Creaţie, un singur Dumnezeu, o singură manifestare istorică a Divinului pe pământ (Christos), şi se ieagă astfel de curentul monoteist, care este intolerant şi misionar. Sunt două structuri complet opuse. Teozofismul împrumută şi de la una şi de la alta, ratându-le pe amândouă; fie că le ignoră, fie pentru că nu Ic înţelege.

Krishnamurti, care ţine conferinţe şi-şi nublică conversaţiile, insipide ca ale unui "bachelor of arts anabaptist", în "Buletine"; care călătoreşte în clasa 1 şi doarme în hotele de lux (amintiţi-vâ de Gandhi) şi vorbeşte frumos cu femeile; şi-şi dă ochii peste cap, şi refuză să se închidă într-o sihăstrie himalayană, ci vagabondează chimeric şi luxuriant pe cele cinci continente - nu e decât unul din acei rataţi elocvenţi, sentimentali şi goi, pe care îi poţi tolera atâta timp cât îşi poartă singuri povara sterilităţii lor, dar care încep să te exaspereze când vezi că compromit iremediabil idei şi credinţe pe care nu le înţeleg şi despre care vorbesc până la refuz. Krishnamurti, ca şi Swami Omkar sau atâţia alţi Swami din America - nu c decât un biet naufragiat al Indici, care poate satisface, prin mediocritatea lui accesibilă ca o voluptate, orice creier mediocru, orice sensibilitate pervertită, orice dragoste platonică. E o perfectă continuitate, fără nici un salt, fără nici un efort, de la creierul lui Krishnamurti la creierelc cucoanelor noastre.

Nu ne-ar supăra (de fapt nu ne supără nici acum) dacă nu ar contribui la menţinerea neînţelegerii spiritului asiatic. Nu ne-ar atrage atenţia şi critica dacă n-ar vorbi de suflet, de viaţă interioară, de ascensiune. Căci acestea se găsesc şi la noi - se găsesc şi în Orient. Dar e păcat să ne batem joc de ele, să le mediocrizăm, să Ic mutilăm. Vedeţi că nu trişez şi n-am adus nici un argument împotriva acestui neo-spiritualism hibrid, care n-ar fi putut fi adus de un spiritualism autentic. Dintre critici n-am citat decât pe ocultiştii Evola şi Guenon. N-am citat nici un preot catolic, nici un medic, nici un profesor universitar. Am făcut aceasta tocmai pentru a preciza că mă menţin, în discuţie, pe planul ales de ei: al spiritualismului. Dar, vai! nu spiritualismul pe care îl găsim în cărţile, în conferinţele şi în ' Buletinele" lor. Că există ceva original, mare, puternic şi' fecund în Asia - recunoaştem şi noi. Că există, de pildă, simbolism, tehnica vieţii interioare, grandoarea viziunilor metafizice, curajul ritualurilor, personalitatea plasticii, farmecul căsătoriei, - dar nimic din aceste mistere reale, fapte alimentate şi explicate prin fantast, printr-o conştiinţă ce depăşeşte pe a noastră, nimic nu întâlnim în scrierile adepţilor. Am fi preferat o ignorare şi o tăcere totală.

Iar necesităţile de mister minor, de clar-obscur şi de senzaţional le-am fi putut satisface prin produse indigene. Căci nu e nevoie să mergi până în India ca să găseşti un Krishnamurti; nici nu e nevoie să ştii engleza ca să traduci proza mediocră şi ridiculă a Buletinului Stelei. Sunt destui rataţi semidocţi prin saloanele noastre care ar fi fost fericiţi să se bucure de un sfert din banii şi atenţia publicului feminin, prin graţia lui D-zeu şi păcatele noastre. Adepte.

2. ZEITĂŢI-PRINCIPII

De la *Gang zu den Miittem* la *Magna Niater*

La 10 ianuarie 1830, Eckermann notează, în urma unei convorbiri cu Goethe referitor la *Mamele* din celebra scenă *Galeria obscură {Fiaistere Galerie, Faust,* vers.6173-6306): "Mamele sunt principiul constructiv şi conservativ, din care se naşte tot ce are viaţă şi formă pe faţa pământului. Cel ce încetează să trăiască se întoarce la ele ca natură spirituală, şi ele îl păzesc, până ce se înfăţişează prilejul să intre într-o nouă făptură...Eternă metamorfoză a existenţei terestre, a naşterii şi creşterii, a prefacerii şi nimicirii."

Despre această galerie obscură", despre acest "Gang zu den Miittern , prin care Faust pătrunde în însăşi inima neodihnitei creaţii -s-au scris biblioteci întregi. Goethe, în convorbirea celebră cu Eckermann, mărturiseşte că a împrumutat termenul din *Viaţa lui Marcel* a lui Plutarch. Evident, în sinteza încercată de Goethe (încercare, numai, căci *Fiaistere Galerie,* după opinia majorităţii exegeţilor, este o scenă ratată, mult prea schematică) îşi dau întâlnire, ca de obicei, fel de fel de elemente metafizice, pitagoreice, platonice, spinoziane, etc. Dar, propunându-ne în economia studiului de faţă să le amintim pe toate, să abandonăm pe Goethe, pentru a putea cerceta pe îndelete sensul acelei *simpatii* polare între Creator şi Mephistopheles, - nu găsim un pretext mai nemerit decât mai sus menţionatul pasaj din Faust. 'Tslaştere şi creştere, prefacere şi nimicire", rezumă Goethe funcţia cosmică a *Mamelor.* Să remarcăm de pe acum caracterul ambivalent, *polar al mamelor,* izvor al rodniciei universale şi principiu al distrugerii...

Dar, era oare nevoie de speculaţia pitagoreică, platonică, bruniană, etc, etc., - ca să se ajungă la o asemenea formulă?

Oare, în afară de feluritele sisteme filosofice, tradiţionale sau personale, nu se întâlneşte o concepţie similară în arii culturale mult mai vaste? E suficient să ne amintim de Magna Mater, "Marea Zeiţă", mai mare decât toţi zeii, creatoare şi paznică a Totului, orânduitoare a Cosmosului, vieţii şi societăţii umane. Zeiţă pe care au cunoscut-o absolut toate culturile arhaice micrasiatice şi afrasiatice, din Lydia şi până în Ceylan, din Egipt şi până în Iran, India, Indocbina. Ne-ar fi

trebuit un volum întreg ca să trecem în revistă măcar cele mai frecvente nume şi atribute, rituri şi legende ale acestei Mari Zeiţe, mamă a totului. Ne vom mulţumi să indicăm numai trăsăturile fundamentale, trimiţând pe cetitor la lucrările clasice asupra acestei probleme[0].

Fără îndoială că numai într-o societate matriarhală, cu descendenţă matriliniară, s-a putut instaura supremaţia cultului unei divinităţi feminine. Acolo unde femeia şi mama aveau rol precumpănitor, Cosmosul şi viaţa nu puteau fi create de un zeu, ci de o zeiţă. A contribuit, de bună seamă, la statornicirea cultelor Zeiţei -Mame şi descoperirea agriculturii. Căci agricultura, nu numai că a făcut posibilă o nouă intuiţie a Cosmosului - în care virtuţile feminine, fertilitatea şi naşterea capătă funcţiune de principii - dar a acordat femeii un rol de frunte. într-un popor de păstori nomazi, femeia are un rol cu totul neînsemnat. Bărbaţii domesticesc fiarele, bărbaţii descoperă păşunile, ei apără turmele.

Agricultura aşază oamenii, îi leagă de pământ. Şi, în orice societate stabilă, rolul femeii câştigă în importanţă. Unii învăţaţi afirmă chiar că descoperirea agriculturii este o invenţie feminină.

Spiritul de observaţie limitat, dar foarte precis - şi, am spune, orientat spre pământ - al femeii, a făcut posibilă trecerea de la etapa culegătorilor de fructe şi seminţe la agriculturi Numai o femeie, spun unii învăţaţi, a avut timp şi curiozitate să observe că din seminţele anumitor plante sălbatice cresc altele, în acelaşi loc unde au căzut.

Dar rolul femeii în societăţile agricole nu se mărgineşte aici. Seminţele sunt îngropate în pământ - pământul e închipuit ca o mare matrice, în care rodesc tot felul de germeni. Pământul devine, aşadar, el însuşi o femeie. Gestul sămănătorului capătă semnificaţii oculte; este un gest generator, şi plugul (la început un simplu par ascuţit) devine o emblemă phalică. Omologarea actului agricol cu actul sexual e bine cunoscută în istoria religiilor. Dar pământul rămâne neroditor fără ploaie; femeia telurică trebuie fecundată prin furtuna cerească.

Iar ploaia, amănuntul acesta a fost observat din cele dintâi timpuri ale agriculturii - este în strânsă legătură cu luna şi ritmurile lunare. Ritmuri care stăpânesc nenumărate niveluri cosmice; mările şi ploile, creşterea vegetalelor, femeia. Am arătat în altă parte'[0] că în jurul lunii şi al ritmurilor lunare s-au cristalizat cele dintâi sinteze mentale ale umanităţii. Luna "unifică", "totalizează" niveluri cosmice aparent deosebite: apele, ploile, pământul, viaţa vegetală, femeia, etc. Este de la sine înţeles, deci, că într-o societate agricolă, în care soarta omului stă atât de strâns legată de ploaie - femeia are în puterea ei secretele vieţii şi ale morţii. Femeia singură participă la magia lunii. Ea singură poate conjura ploaia, căci virtuţile acuatice numai ea le înţelege.

De aceea, în toate ritualele agricole de aducerea ploii iau parte exclusiv femeile (paparudele, etc). în faţa secetei care ameninţă, nuditatea rituală a femeii are o valoare magică: paparudele goale atrag pe marele bărbat sideral.

în unele tradiţii (China, etc), norii de ploaie sunt închipuiţi ca nişte balauri. Iar acest monstru mitic, balaurul, nu este decât simbolul virilităţii celeste - pe care nuditatea feminină şi ritualele magice o redeşteaptă şi o cheamă asupra brazdelor nerodite.

Aşadar, Marea Zeiţă, din care toate pornesc şi în sânul căreia toate se întorc, este slujită în general de către femei. Agricultura a răspândit pretutindeni cultul acestei Mari Zeiţe. Totuşi, în timpurile istorice, găsim mari zeiţe şi la populaţii care nu se îndeletnicesc îndeosebi cu agricultura. Le găsim, bunăoară, la barbari, nomazi, păstori - sau la populaţii maritime, care-şi câştigă viaţa din negoţul pe ape. Pretutindeni, însă, Marea Zeiţă a izbutit să-şi impună unul din atributele sale principale. Căci ea nu orânduieşte numai ritmurile agricole. Ea este şi Zeiţa Apelor; a fluviilor în Iran, a mărilor la prehelenici şi la greci. în culturile oceanice şi austro-asiatice, principiul generator, izvorul tuturor germenilor, matricea tuturor formelor - se află în străfundul oceanului. Este tot o zeiţă, de astă dată o zeiţă acuatică. Emblemele ei aparţin simbolismului maritim: scoicile, perlele, plantele marine. Realitatea, viaţa îşi au izvorul în fundul mării. Eroii ca şi sfinţii - virilitatea ca şi sacralitatea - sunt consacraţi prin atingerea rituală cu apa oceanică sau cu o emblemă acuatică (perlă, oală cu apă, nucă de cocos, etc). Căci Apele sunt guvernate de Lună; perlele sunt picături din lumina Lunii, născute în valvele cu semnificaţie atât de feminină ale scoicilor (scoica = vulva).

Aşadar, toate culturile arhaice - fie ele agricole, fie maritime - au venerat principiul feminin sub forma unei Mame, a unei Mari Zeiţe, creatoare şi păstrătoare a Cosmosului. Numele acestor zeiţe sunt fără număr. Căci fiecare trib, fiecare popor a avut un cult local, dând zeiţei un nume propriu.

Când legăturile dintre popoare au devenit mai frecvente şi mai strânse, călătorii au observat că Marea Zeiţă se întâlneşte pretutindeni - aproape întotdeauna cu aceleaşi atribute divine şi aceleaşi embleme iconografice. Şi în jurul acestei Magna Mater s-a realizat ceea ce am putea numi cel dintâi *internaţionalism*. Unitatea genului omenesc a fost descoperită după ce s-a descoperit unitatea cosmosului; căci Magna Mater era o mamă a Totului, a Zeilor, ca şi a oamenilor.

" **Frazer,** ***Adonis, Attis, Osiris,*** **ed.m, London, 1914; Baudissin,** ***Adonis und Esmun,*** **Leipzig, 1911; G. Conteneau,** ***La deesse nue babylonienne*** **Paris, 1914; A. Evans,** ***The Ptrtace of Minos et Knossos,*** **Oxford, 1921, sq.; M.P.Nielson, 7»c** ***Minoan-Mycenacan reJigion and its survivals in greek religion,*** **Lund, 1927; cartea noastră** ***Yoga,*** **p. 286 sq.; A Dietrich,** ***MutterErdc,*** **cd. III, Leipzig, etc. *>** ***Despre o filosofic a lunii,*** **"Revista Fundaţiilor Regale", Decembrie, 1936;** ***Coamcal homology and Yoga,*** **"Journal of thc Society of Oriental Art", 1938, p. 188-203; "Zalmoxis", I, p. 228.**

Magna Matcr a avut **rolul formulei care unifica. Unifică nu numai** Cosmosul (arătând că există **relaţii directe,** cauzate, **între niveluri** cosmice atât de diferite: Lună, Ape, Femeie, **Pământ, Moarte, Viaţă),** ci unifică chiar neamul omenesc. Căci fel de fel de societăţi umane -civilizaţi ca si barbari, săraci ca şi bogaţi - îşi găseau puncte de contact şi posibilităţi de înţelegere în cultul aceleiaşi Mari Zeiţe...

Observăm de pe acum funcţia unificatoare a Marii Zeiţe. **Prin** cultul ci, omul "rotunjeşte" Cosmosul, îl măsoară, îl unifică. Şi tot prin cultul Marii Zeiţe, omul descoperă unitatea neamului omenesc. E semnificativ că această unificare a Cosmosului, realizată **în jurul** şi prin dinamica principiului feminin, se face **printr-o totalizare** progresivă a feluritelor niveluri. O totalizare care **nu** trebuie totuşi confundată cu un sincretism abstract, aşa **cum** s-au **petrecut lucrurile** in anumite epoci din viaţa omenirii, când **un** zeu **căpăta toate** atributele celorlalţi zei, devenind în cele din urmă **un** mozaic. "Total izarea" cosmosului în jurul principiului feminin se face prin intuiţii vaste şi întotdeauna pe *realităţi* vii. Nu o aglomerare de atribute, aşadar, ci o unire concretă între realităţi diverse. **Luna este** unită cu pământul şi ploaia printr-un fenomen **concret: nunta între Cer** şi Pământ, fecundarea matricei telurice. Exemplele **pot fi multiplicate** la infinit.

Regăsim în această "totalizare" vie şi concretă ideea goetheană a mamelor. Dar numai despre o asemenea totalizare este vorba? Am întâlnit până acuma numai funcţiile noziţive ale principiului feminin: fertilitate, naştere, devenire. în acest 'tot" lipsesc elementele negative: moartea, durerea, păcatul.

Sâ le punem şi pe acestea în lumină....

"Mutter Erde"

Credinţa că Pământul a dat naştere oamenilor este universal răspândită; n-avem decât să răsfoim câteva cărţi referitoare la acest subiect. *Mutter Erde* a lui Dictcrich, de exemplu, sau *Kindund Erdc* ;i lui Nyberg[1]'. în foarte multe limbi omul este numit "cel născut din Pământ" (cântecele ruseşti, miturile laponilor şi ale estonienilor, etc; Dieterich, p. 14). Există credinţa că toţi copiii vin din fundul Pământului, din caverne, din grote, din crăpături, dar şi din bălţi, izvoare, râuri. Sub formă de legende, superstiţii sau simple metafore, credinţe similare supravieţuiesc şi acum în Europa. în fiecare regiune, în fiecare oraş, în fiecare sat există o stâncă sau un izvor care aduc" copii: acestea sunt *Kindcrbnmnen, Kinderteichc, Bubenquellcn* (Dieterich, op.dit., pp. 19 sq,J26 sq.).

Nu trebuie să credem că aceste superstiţii sau metafore sunt numai explicaţii pentru copii. Realitatea e mult mai complexă. Sentimentul obscur al unei solidarităţi mistice cu pământul natal supravieţuieşte până la europenii zilelor noastre. Nu e vorba de un sentiment profan al dragostei de patrie sau de ţinut; nu este admiraţie pentru peisajul familiar sau veneraţia pentru strămoşii îngropaţi de secole în jurul bisericilor satelor. E cu totul altceva: experienţa mistică a autohtoniei, sentimentul profund că ai ieşit din pământ, că Pământul tc-a născut tot aşa cum a dat naştere, cu nesecată fecunditate, stâncilor, râurilor, copacilor, florilor.

în sensul acesta trebuie înţeleasă autohtonia: a te simţi *om al locului* este un sentiment de structură cosmică care depăşeşte cu mult solidaritatea familială sau ancestrală. Se ştie că, în numeroase culturi, tatăl are un rol şters: nu face decât să legitimeze copilul, să-1 recunoască. *Mater semper certa, pater incertus.* Şi această situaţie s-a menţinut multă vreme: în Franţa monarhică se spunea: "Regele este copilul Reginei". Dar nici această situaţie nu este originară: mama însăşi nu face decât să *primească* pruncul. Credinţe nenumărate ne informează că femeile rămân însărcinate prin simpla apropiere de anumite locuri: stânci, caverne, copaci, râuri. Sufletele copiilor pătrund în pântec şi femeile concep. Oricare ar fi condiţia acestor sufletc-copii, sunt sau nu sunt sufletele strămoşilor, un lucru este sigur: au stat până la reîncarnare ascunse prin crăpături, brazde, bălţi

[0] A. Dieterich, *Mutter Erde, ein Versuch uber Volksrehgion* (Leipzig - Berlin, 1905; ed. a Hl-a 1925, dezvoltată şi completată de E. Fehrle); Bertel Nyberg, *Kind und Erde. Ethnologische Studicn zur Urgeschichte der Eltemschaft und des Kindersehutzes* (Helsinki, 1931), ci", şi *Trăite d'Histoirc des Religions* (Paris, 1949), pp. 211-231, cu o bibliografie suplimentară.

sau păduri: trăind un fel de existenţă embrionară în sânul veritabilei Mame, Pământul. De acolo vin copiii. De acolo îi aduceau, conform unei credinţe încă vii la europenii secolului XIX, anumite animale acvatice: peştii, broaştele, dar mai ales lebedele.

Or, această amintire a unei preexistente în sânul pământului a avut consecinţe considerabile: a creat la om acel sentiment de înrudire cosmică cu mediul înconjurător; s-ar putea spune chiar că, în acea vreme, omul avea mai puţin conştiinţa că aparţine speţei umane decât sentimentul unei participări cosmobiologice la viaţa mediului său. El ştia, desigur, că avea "o mamă imediată', cea pe care o vedea mereu alături de el, dar mai ştia şi că vine de departe, că fusese adus de lebede sau de broaşte, că trăise în caverne sau în râuri. Această situaţie a **lăsat urme şi în limbaj: romanii numeau bastardul** ***terrae fi/ius,*** **românii îl numesc şi astăzi "copil din flori".**

Acest fel de experienţă cosmobiologică întemeia o solidaritate mistică, deci, cu locul, a cărei intensitate se continuă până în zilele noastre în **folklor şi** în **tradiţiile populare. Mama nu făcea decât** să perfecteze **opera Pământului-Mamă.** Şi, **la moarte, marea dorinţă era** de a regăsi **PământuJ-Mamă, de** a **fi înmormântat în solul natal** - în acest "sol **natal"** a **cărui profundă semnificaţie o ghicim acum. De aici se trage frica omului de a-i fi înmormântate rămăşiţele în altă parte; şi tot de aici, mai ales, bucuria de a-i fi redate "patriei", bucurie pe care o trădează adesea inscripţiile sepulcrale romane:** ***hic natus*** *hic situs est* **(CIL,** V, **5595: "Aici s-a născut, aici a fost depus");** *hic situs est patriae* **(VIII, 2885);** ***hic quo natus fuerat optans erat illo reverti*** **(V, 1703: "acolo unde s-a născut a dorit să se întoarcă"'*). Autohtonia perfectă coprinde un ciclu complet, de la naştere la moarte. Trebuie să te întorci la sânul Mamei. "Târăşte-te spre Pământ, care-ţi e Mamă!" zice** ***Rig-Veda,*** **X, 18,10. "Tu care eşti pământ, în pământ te pun!" scrie în** ***Atharva Veda,*** **XVIII, 4, 48. "Fie ca oasele şi carnea să şe întoarcă în pământ!" se zice în timpul ceremoniilor funerare chineze[10].**

---

[0] **A. Brelich,** ***Aspetti della morte nelle iscrizioni scpoJcmJi delT Impero Romano*** **(Budapest, 1937), pp. 36 sq.**

[m] **Li Ki, trad. Couvreur, I, p. 2*6.**

Rituri ale Pământului - Mamă

Se vede **limpede** din **ritualurile** zeiţelor telurice că acestea repetă ceea ce s-a petrecut in *illo tempore,* în timpurile mitice; ele reactualizează evenimentul primordial povestit în mituri. întâlnim în riturile Terrei Mater acelaşi mister care ne relevă cum a luat naştere Viaţa dintr-un germene ascuns într-o "totalitate" indistinctă sau cum s-a ivit ca urmare a hierogamiei dintre Cer şi Pământ sau cum a ţâşnit dintr-o moarte violentă, în majoritatea cazurilor voluntară.

Nu mai amintim decât câteva exemple, căci ele sunt destul de cunoscute. Se ştie că în ritualurile referitoare la Terra Mater şi la zeiţele fecundităţii telurice" care sunt, aşa cum am văzut, şi zeiţe ale vegetaţiei şi ale agriculturii, femeia joacă un rol important. Nu vom insista asupra asimilării femeii cu glia şi a actului sexual cu munca agricolă. Acest simbolism se întâlneşte aproape pretutindeni în culturile agrare şi se menţine până în civilizaţiile cele mai evoluate. "Femeile voastre sunt pentru voi precum câmpurile" spune Coranul.

"Femeia este câmpul, bărbatul este cel care pune sământa", scrie un autor indian[1']. Datorită acestei solidarităţi mistice între femeie şi glie, prezenţa feminină în muncile agricole este atât de apreciată. Dar rolul religios al femeii este pu» în evidenţă mai ales prin uniunea ceremonială în câmp şi prin orgiile care însoţesc anumite momente importante ale calendarului agricol. Astfel, la oraonii din India centrală, hierogamia care precede şi asigură recoltele se repetă ritual în fiecare an; hierogamia între Pământ şi Soare este mimată de preot şi soţia sa şi atât timp cât acest ritual n-a fost celebrat, nu se încep lucrările în câmp pentru că se crede că Pământul este încă virgin. Iînitarea căsătoriei divine dă naştere pe alocuri unor veritabile orgii[10]. Or, sensul orgiei nu este greu de înţeles: orgia este o reintegrare simbolică în haos, în indistinctul primordial; ea reactualizează "confuzia", "totalitatea" de dinainte de Creaţie, Noaptea Cosmică, Oul cosmogonic. Se ghiceşte de ce o comunitate întreagă reactualizează această regresie în indistinct"[0] pentru a regăsi totalitatea originară de

[0] Narada, comentând acest pasaj al lui Mânu (IX,33): "Femeia poate ti considerată ca un câmp, bărbatul ca o sămânţă". Asupra omologării femeii cu brazda şi asupra dublului simbolism - sexual şi agricol, a se vedea *1 raite J'Histoirc des Religions,* pp. 224,,sq. 303 sq.

"' *C\.* Sir James George Frazer, *The Magic Art and the Evolution o/'Kings,* voi. I, pp. 76 sq., *Adonis, Attis, Osiris,* I, pp, 47 sq.; *The Worship of the Nature,* pp. 379 sq.

*> Despre simbolismul şi funcţia rituală **a** orgiei a se vedea *Trăite d'Histoire des Religions,* pp. 305 sq.

unde a izvorât viaţa diferenţiată şi de unde a ieşit Cosmosul. Printr-o asemenea reintegrare simbolică şi fulgurantă a stării precosmologice se speră în asigurarea opulenţei recoltei. Căci recolta simbolizează Creaţia, manifestarea triumfală a unei forme tinere, bogate, perfecte.

' Perfecţia" se află la începuturi, *ab origine,* se speră, în consecinţă în regăsirea rezervelor vitale şi a bogăţiilor germinative care s-au manifestat pentru prima oară in *illo tem'pore,* prin actul grandios al Creaţiei.

Dar, repetăm, toate acestea au o semnificaţie religioasă. Nu trebuie să credem că aceste culturi ale Pământului-Mamă încurajează imoralitatea în sensul profan al cuvântului. Uniunea sexuală şi orgia sunt rituri celebrate cu scopul de a reactualiza evenimente primordiale. In restul timpului, adică în afara momentelor decisive ale calendarului agricol, Pământul-Mamă este cea care păzeşte legea: la populaţia *yahengo* din Sudanul francez, ea este campioana moralităţii şi a justiţiei; la populaţia *kulango* de pe Coasta de Fildeş, zeiţa îi urăşte pe criminali, hoţi, magicieni, răufăcători. în general, în Africa păcatele abhorate de Pământul-Mamă sunt crima, adulterul, incestul şi orice specie de infracţiune sexuală[0]. Aceeaşi situaţie se verifică şi în alte locuri: în Grecia antică, sângele vărsat sau incestul făceau ca pământul să devină steril"'.

Ci. Frazer, *The Worship ofthe Nature,* pp. 403, 405, 409, 420 sq. *Ci.* lucrarea noastră *Trăite d'Histoire des Religwns,* pp. 223 sq.

Zeiţele pământului

Pare, la început, ciudat că Marile Zeiţe ale Orientului sunt, în acelaşi timp, divinităţi ale *fertilităţii pământului* şi ale *războiului. Ashtarteea,* zeiţa semitică prin excelenţă, e divinitatea tutelară a dragostei şi fecundităţii universale, dar e totodată protectoarea războinicilor. *Nanaia,* zeiţa adorată din primele timpuri în Mesopotamia şi Iran, este o divinitate războinică, pe care soldaţii o invocau în lupte şi căreia regii îi cereau biruinţa împotriva duşmanilor. Mult cantata *Ishtar* a Babilonului a fost, din epoca arhaică, zeiţa fecundităţii şi a războiului. O altă divinitate semită. *Anat,* al cărei cult era destul de răspândit în Palestina pe vremea lui Tutmes III (1501-1447 în. Chr.), avea aceleaşi atribute. în sfârşit, zeiţa iraniană, *Anaitis* - întocmai ca şi Anat din seria semitică - era divinitatea tutelară a fecundităţii şi a războiului[0].

Pare într-adevăr ciudat, cum spuneam, că o Mare Zeiţă, principiu al Creaţiei universale, emblemă a feminităţii şi maternităţii neodihnite, *fons et origo* prin excelenţă - este, în aceleşi timp, o divinitate tutelară a războiului. Nici o virtute feminină nu-şi găseşte fructificarea în război. E drept, marile zeiţe asiatice nu sunt divinităţi militare; nu aparţin *soldaţilor* - ci *războiului.* Ele sunt venerate de femei în timp de pace - şi de bărbaţi în timp de război. Bărbaţii, vorbind în general, cad sub stăpânirea acestor Mari Zeiţe *numai* în timp de război. Prin război, atributele marilor zeiţe se fac ' cunoscute", se *impun* şi bărbaţilor. Şi aceste atribute, care se revelează bărbaţilor în timpul războiului, implacabile ca un destin, sunt luptă, *moarte.*

De aceea Marile Zeiţe asiatice, divinităţi ale rodniciei şi ale germenilor, "protejează" războiul: pentru că războiul este cel mai precis şi mai frecvent instrument al morţii; este, într-un cuvânt, o *formă a morţii.* Şi nu e deloc întâmplător că în Magna Mater coincide izvorul vieţii cu biruinţa morţii, latenţele tuturor formelor vii cu marea larvă amorfă, Moartea. Gândirea mitică este întotdeauna coerentă, "sistematică". Magna Mater fiind o divinitate a Totului, în ea coexistă extremele: viaţa şi moartea, binele şi răul, beatitudinea si durerea. într-adevăr, Magna Mater - în ordine morală - contopeşte 'binele" şi "răul". Zeiţa care e slujită de fecioare - e slujită în acelaşi timp de curtezane. *Myllita,* zeiţa babiloniană, era o divinitate a fecundităţii, în templele căreia se practica ritual orgia sacră. Orice femeie - de la

[0] Cf. Benveniste, *The Persian Religion,* p. 27-28; Max Semper, *Rassen und Religionen im alten Vorderdsien,* p. 219 sq.; Conteneau, *La deesse nue ' babylonienne,* p. 120-122; A. Lods, *Israel,* p. 154 sq.; I.Przyluski, *Les noms de la Grande Deesse,* "Revue de l'Histoire des religions", Mars-Juin, 1932, p.182 sq., etc.

regină la ultima roabă - trebuia să petreacă măcar o singură noapte în templul Myllitei. Ishtar era adorată de fecioare; dar Ishtar era ea însăşi o "curtezană cerească" şi la ceremonialul ei slujeau curtezanele sacre, în cultul oricărei Mari Zeițe asiatice era măcar un singur festival când fecioara "coincidea" cu curtezana, când limitele dintre bine şi rău erau şterse.

De altfel, sensul abscons al orgiei rituale acesta era: contopirea tuturor lucrurilor, suprimarea tuturor limitelor, suspendarea oricăror "forme", a oricăror distanțe şi discriminări. Orgia rituală era săvârşită doar în anumite împrejurări; când Marea Zeiță cerea realizarea pe pământ, în condiție umană, a ceea ce era ea permanent în Cosmos: Totul fără forme, fără limite, fără deosebiri. Orgia rituală se realiza la începutul primăverii, pentru a asigura o bună recoltă. Er£, aşadar, un gest magic, de promovare a fertilității pământului. Căci, pe de o parte, orgia simboliza - prin ştergerea tuturor limitelor - marea contopire subterană, desfacerea grăuntelui şi trecerea lui în *altceva;* întocmai ca şi în orgie, obscuritatea telurică *unifică,* totalizează, topeşte contururile şi limitele. Adoratorii Marilor Zeițe, de origină şi structură agricolă, credeau că stimulează forța productivă a pământului prin imitarea magică a actului creației vegetale; care nu presupune numai dezlănțuirea deşănțată a lui Eros (excesele orgiastice în legătură cu orice ceremonie agricolă), ci, în primul rând, realizarea unei confuzii patetice în care nici o "formă" şi nici o "lege" nu se mai putea distinge. Trebuie realizată ("experimentată") starea primordială, pre-formalâ, *haotică* - starea care, în ordine cosmică, corespondea nediferențierii haotice de dinainte de Creație - pentru a promova, prin virtutea magiei imitative, topirea germenilor în aceeaşi matrice telurică şi actul rodirii. Orgia rituală stă în strânse legături cu viața vegetală. în Thracia, cultul lui Dionysos -Zagreus era săvârşit prin bachanale frenetice; fuga femeilor, noaptea, prin păduri şi munți, sfâşierea iedului (simbol al lui Dionysos) şi masticarea lui rituală, jertfirea țapului şi risipirea sângelui pe arături, etc. Este semnificativă, şi aici, prezența exclusivă a femeilor; este un *mister* în care nu sunt acceptate decât femeile, singurele care cunosc şi stăpânesc tainele vieții obscure, vegetale.

Legătura dintre femei, pământ şi Marea Zeiță s-a păstrat în asociațiile agricole până în zilele noastre. Inochentiştii trăiesc şi îşi desăvârşesc "misterele" în subterane şi hrube. Erezia aceasta monstruoasă este împărtăşită îndeosebi de către femei. Dar, ca în orice erezie, principiile sunt exagerate aici până la desfigurare. Inochentiştii, 'posedați" fiind, mental, de principiile feminine ("contopire", obscuritate şi căldură telurică, amoralism magic, etc.) -sunt siliți să fugă de lumina soarelui şi să pătrundă, cât mai adânc, în "pământ'. Am putea vorbi, aproape, de o ' mecanică" spirituală care îi atrage pe aceşti "posedați în galeriile obscure, în căldura şi întunericul subteran, acolo unde nici o "formă" nu se mai distinge şi

unde orice "lege" îşi pierde evidența. Fără să-şi dea seama, stăpâniți fiind exclusiv de principiul feminin sub forma lui cea mai abjectă, aceşti demoniari încearcă prin toate puterile.să *devină seminţe,* să dobândească o "condiție agricolă" a omului, descompunându-se în sensul concret al cuvântului; căci trăiesc în subterane, într-un dezmăț cumplit, într-o murdărie neînchipuită, roşi de boli şi înnebuniți de orgii. Lăsați câțiva ani de capul lor, inochentiştii ar sfârşi prin a se descompune definitiv, unificându-se cu pământul cald şi întunecat pe care atâta îl iubesc, înainte de a muri - aşa cum putrezesc semințele.

Ne-am oprit mai mult asupra acestei erezii pentru că într-o erezie se înțeleg întotdeauna mai bine consecințele ultime ale principiilor de la care se revendică. Orice erezie este exagerarea monstruoasă a unui aspect al adevărului[76]. în cazul inochentismului, erezia constă în exaltarea peste măsură a principiului feminin şi în înțelegerea degradată a acestui principiu; în înțelegerea lui, am spus, exclusiv prin simțuri, ca larvele. Omul e o ființă care trăieşte în Cosmos şi care nu se poate desăvârşi decât ținând seama de *toate* forțele cosmice şi de toate principiile, care guvernează aceste forțe. Vorbind în termeni mistici, ritmurile cosmice sunt dirijate de două astre: soarele şi luna, j>i orice om trebuie să țină seama, în experiența lui intimă, de aceste principii". Acordând în exclusivitate experiența sa în armonie cu soarele, omul ajunge cu timpul "abstract , steril, dintr-un exces de lumină şi claritate. Subjugându-şi, dimpotrivă, întreaga lui experiență ritmurilor lunare sau ' principiului feminin" (prezent în "pământ" şi femeie), omul se descompune dintr-un exces de "umiditate" sau de "obscuritate". Dar se poate observa, cu acest prilej, ceva mai mult: "mecanica" bio-mentaiă, care tinde să fixeze un om sau o cultură (mai precis: grupul etnic creator de cultură) în acel nivel pe care şi 1-a ales în momentul când a rupt echilibrul cosmic şi a aderat, cu exclusivitate, la un singur principiu. Am văzut cum inochentiştii, exaltând orgia şi întoarcerea la starea amorfă, nediferențiată - sunt atraşi în chip total, mecanic de subteranele obscure şi calde ale pământului şi transformați în "starea" paradisiacă după care tânjeşte teoria lor eretică: transformați în semințe.

Oamenii culturilor agricole, în ^general, acordă starea aceasta amorfă, de semințe, numai morților. îngroparea cadavrelor acest sens are: topirea omului carnal în matricea care i-a dat naştere - şi transformarea "sufletului" în larvă, în adăstarea resurecției. Infernurile precreştine se găsesc sub pământ. Iadul creştin tot sub pământ este situat. Ceea ce grecii, bunăoară, numeau "larve", era o stare pre-formală a omului, o stare degradată (de *la* "formă" la pre-formă"). Egiptenii creau, prin anumite rituale, o "soartă agricolă" sufletului mortului[0], transformându-1 în "sământă". Ca şi sământa, trupul mortului este îngropat în pământ gol; adică dezgolit de "forme", amorf. Să ne amintim că şi Marile Zeițe orientale sunt reprezentate *nude;* nud = fără nici o formă; metafizic vorbind, *virtual.* Cadavrul este reîntors în marea matrice telurică, izvorul tuturor

"Zalmoxis", 1,(1938), p. 206.

formelor.

Dar ceea ce cultura agricolă aplica numai morților, ereziile culturilor agricole (bunăoară inochentismul) aplica omului viu. Ceea ce, într-o cultură agricolă, se practică în anumite împrejurări (orgii ceremoniale pentru promovarea vegetației, etc), într-o erezie derivată din culturi agricole se practică permanent, fără ritm. Viața omului normal, în societățile arhaice, este în strânsă legătură cu ritmurile cosmice.

Or, aceste ritmuri nu sunt dirijate exclusiv de lună, de noapte, de umiditate, de întunericul subteran. Soarele, lumina, uscăciunea, etc. au și ele partea lor de răspândire în conducerea vieții omenești.

Și încă o observație, de mare însemnătate pentru tot ce va urma de aici înainte: "principiile", dacă sunt înțelese în sensul lor imediat și numai întrucât se verifică în nivelurile inferioare ale realității - duc la erezie și la degradare. Principiul feminin, înțeles pe planurile lui superioare, fecundează opera unui Goethe. Tradus în sensul' imediat , sensorial, epidermic - conduce la orgia subterană și la descompunere.

"Timpul" şi "Destinul"

Cu cât cercetăm mai îndeaproape cultele Marilor Zeițe eurasiatice și afrasiatice, cu atât apare mai clară funcția lor ambivalență. Aceste 'Mame" ale Totului sunt, în același timp și cu o egală fervoare, zeități ale Vieții și ale Morții.

Anticipând oarecum concluziile acestui studiu, putem spune de pe acum că mintea omenească a intuit divinitatea, din cele mai vechi timpuri, ca o totalitate de atribute, ca o *sumă* în care toate contrariile coincid. Cum vom vedea mai târziu, formula lui Nicolas de Cusa, *coincidcntia oppositorum,* își găsește izvoarele nu numai în speculația metafizică și experiența mistică a unui Meister Eckart și Pseudo-Areopagitul, ci în tradiția metafizică a foarte multe culturi. Ceea ce e despărțit și antagonic în realitatea cosmică - e unificat, "totalizat", în divinitate. Această coincidență a contrariilor nu poate fi "înțeleasă" de mintea omenească, întocmai după cum nu poate fi realizată de experiența umană. Cum spune Pseudo - Areopagitul, este o *taină;* care își dezvăluie înțelesul numai anumitor oameni și numai în anumite împrejurări.

Taina aceasta a fost cunoscută, fără îndoială, și de adoratorii Marilor Zeițe, din preistorie și până în timpurile imediat premergătoare creștinismului. Pe un nivel inferior, desigur, dar totuși o *taină.* Pentru că, așa cum scriam mai sus, în cultul Marilor Zeițe "contrariile" coincideau pe toate planurile: moral, religios, social, etc. Fecioarele practicau prostituția sacră în temple, pentru promovarea rodniciei câmpurilor.Curtezana coincidea cu fecioara neprihănită, "sacrul" coincidea cu "profanul", omul liber coincidea cu sclavul Saturnaliile erau o formidabilă răsturnare de valori: Ceea ce era interzis în timpul anului era îngăduit și chiar promovat în timpul Saturnaliilor, sclavul lua locul stăpânului, cinstita matroană era totuna cu desfrânata. Răsturnarea tuturor valorilor, am putea spune, folosind un termen modern. Dar funcția rituală și fundamentul metafizic al acestei răsturnări este limpede: Saturnaliile "totalizau" fragmentele unei societăți umane, întocmai cum ceremonia agricolă care stă la baza Saturnaliilor "contopea" germenii în marea matrice telurică. Totul devenea ca la început, *ab initio:* sau, ca să amintim termenul sanskrit, *agre,* in principio. "Totalizare" realizată prin răsturnarea tuturor valorilor și coincidentia oppositorum.

Această coincidență a contrariilor se verifică chiar pe nivelul am spune "biologic" al cultului Marilor Zeițe. Căci, deși zeițele pământului sunt considerate pretutindeni ca un izvor al beatitudinii și opulenței - cultul lor cuprinde practici sângeroase și rituale sălbatice.

Deşi zeiţa asiatică este numită *Ardvi,* "cea blândă şi dulce", cultul ei presupune biciuirea cu un snop de nuiele, biciuire până la sânge, pentru promovarea fertilităţii pământului[77]. Şi asemenea rituale crunte se întâlnesc pretutindeni în Asia şi Eurasia, totdeauna în legătură cu Marile Zeiţe. Experienţa religioasă realizată în cultele divinităţilor agricole făcea să coincidă suferinţa trupească cu beatitudinea spirituală. întocmai după cum puritatea morală coincidea cu desfrâul, şi non-valoarea (profanul) coincidea cu valoarea (sacrul) - tot aşa durerea coincidea cu beatitudinea. Este limpede că, în toate aceste ritualuri şi ceremonii, se urmărea o totalizare a "formelor", o coincidenţa a contrariilor.

O altă Mare Zeiţă, al cărei cult se săvârşea în Iran, se numea *Anâhită,* "cea imaculată". Este evident, după tot ce ştim despre Marile Zeiţe, că numele acesta i se potrivea tot atât de bine ca şi contrariul lui[1]. *Kâlî,* populara zeiţă indiană, înseamnă "cea blândă şi **binevoitoare",** deşi **iconografia** ei este **terifiantă. Zeiţa e plină de sânge, are un colier făcut din cranii omeneşti, ochii îi sunt injectaţi, ţine în mână un potir făcut dintr-o** ţeastă de om, etc. Zeiţa aceasta are cel mai sângeros **cult din** Asia[0] - şi cel mai popular în acelaşi timp. Vom mai avea prilejul să revenim asupra ambivalenţei **cultului** ei. Deocamdată, să observăm că cea mai importantă zeiţă a **Indiei** vedice se numea *Aditi,* mamă a tuturor; cuvântul *aditi* în vedică înseamnă "nelimitat", "inepuizabil". Aceeaşi idee a Totului, a Marii Zeiţe în caic toate coincid şi toate se topesc...

în Orient, Marile Zeiţe sunt uneori reprezentate cu un fus în mână. Ele torc firul vieţii. Aşa e, bunăoară, zeiţa cu fusul găsită la Troia şi aparţinând epocii 2000 ± 1500 în.Chr. Pe unele monete greceşti este reprezentată Marca Zeiţă (dea Syra), cu toate atributele ei: porumbelul, leul, templul cu omphalos şi fusul. Parcele au făcut şi ele parte, odinioară, **din grupul** acestor zeiţe. Cu **timpul,** însă, funcţia lor a fost îngrădită exclusiv la domeniul **limitat** al naşterii şi destinului oamenilor.

Şi în această funcţie - păstrătoare a **"firului** vieţii" - se ghiceşte **caracterul ambivalent al Marilor Zeiţe. întocmai după cum ele conduc ritmurile cosmice (luna, apa, ploaia)^ tot aşa stăpânesc soarta omului. Firul pe care îl torc** este **mai lung sau mai scurt, după voinţa lor. "Voinţa" aceasta nu are nici un criteriu, de nici un fel, şi nu e integrată nici unei legi. Destinul omului e tot atât de iraţional cum este şi soarta unei întregi comunităţi umane, care - prin voinţa Marii Zeiţe - poate pieri de foame (secetă) sau printr-un război. O perfectă omologie între** viaţa **individului şi viaţa speciei, omologie realizată sub semnul Marii Zeiţe**[78]

Soarta omului e formulată, mitic, prin firul vieţii. O perioadă mai lungă sau mai scurtă de timp. E de la sine înţeles că, în anumite culturi, Marea Zeiţă a jucat şi rolul de zeitate a Timpului şi Destinului. Bunăoară, în India, timpul se numeşte *Kala,* cuvânt foarte apropiat de Kâlî, numele Marii Zeiţe.

S-au făcut chiar apropieri între aceste două cuvinte, asupra cărora nu e Jocul să stăruim aici[0]. Termenul Kala, "timp' înseamnă şi "negru", J'întunecat", "pătat". Multe sensuri se pot găsi în aceste cuvinte. "Timpul" e 'negru" pentru că e iraţional, e dur, e neiertător. Cel care trăieşte în timp, sub stăpânirea Timpului, este un om supus unui şir întreg de suferinţe'[0].

Pe de altă parte, tot dună concepţia indiană, omenirea trăieşte de mult în Kâlî-yuga, adică în 'epoca întunecată" în care sunt posibile tot felul de confuzii spirituale şi de crime, epocă de totală decădere metafizică, ultima etapă a unui ciclu care se încheie. Şi nu e deloc întâmplător că în numele acestei epoci cosmice coexistă noţiunile: *timp, întunecat* şi Marea Zeiţă.

[0] întocmai după cum Ielele sunt numite, în anumite locuri, Milostivele.

[u)] Cf. Cartea noastră *Yoga,* p. 246 sq.

[0] Cf. J. Przyluski, *Front the Great Goddes to Kala* ("the Indian Historical Quartely", 1938, p. 67 sq.)

[B)] Concepţia aceasta, de altfel, stă la baza întregii gândirii indiene. Vezi studiul nostru, *La concezione dela libert ă nel pensiero indiano,* în "Asiatica", 1938, p.345-354.

Luna şi moartea

Luna este primul mort (mai demult americanistul E. Seler a scris: "der Mond ist der erste Gestorbene"). Trei nopţi de-a rândul cerul rămâne întunecat; dar, aşa cum luna renaşte în seara a patra, tot astfel şi morţii vor dobândi o nouă modalitate de existenţă. Moartea, aşa cum vom vedea mai departe, nu este o extincţie, ci o modificare -provizorie cel mai adesea - a nivelului existenţei. Mortul participă la un gen de "viaţă". Iar, datorită faptului ca această "viaţă în moarte" este validată şi valorizată prin "istoria" Lunii şi - având în vedere corespondenţa Pământ-Lună, popularizată o dată cu descoperirea agriculturii - prin aceea a Pământului, defuncţii trec în lună sau revin sub pământ spre a se regenera şi a asimila forţele necesare unei noi existenţe.

De aceea numeroase divinităţi lunare sunt totodată indiene şi funerare(A/i/7, Persefona, probabil Hermes etc; A. H. Krappe, *Genese,* p. 116). De asemenea, numeroase credinţe indică luna ca ţară a morţilor. Uneori, dreptul la odihnă *post mortem* în lună este rezervat conducătorilor politici sau religioşi; această credinţă o împărtăşesc, de pildă, cei din tribul Guaycuru, precum şi polinezienii din Tokelau etc. (E.Tylor, *Primitive Cu/ture,* II, p. 70; A.H.Krappe, p. 117). Ne aflăm în faţa unei concepţii aristocratice, eroice, care nu acordă nemurirea decât privilegiaţilor (suverani) sau iniţiaţilor ("magicieni") şi pe care o regăsim şi în alte cicluri culturale.

Această călătorie în lună după moarte s-a păstrat şi în culturile evoluate (India, Grecia, Iran), dobândind însă o nouă valoare. La indieni ea este "drumul Manilor" (pitryana) şi sufletele se odihnesc în lună în aşteptarea unei reîncarnări, spre deosebire de calea soarelui sau "drumul zeilor" (devayāna) pe care-1 urmează iniţiaţii, adică cei care sunt eliberaţi de iluziile ignorantei (cf. Brhad-Āranyaka Up., VI, 2,16; *Chandogya* Up, V, 10-1; etc). In tradiţia iraniană, sufletele morţilor, după ce treceau puntea Cinvat, se îndreptau spre stele şi, dacă erau virtuoase, ajungeau în lună, apoi în soare, iar cele mai virtuoase pătrundeau până în *garotman,* lumina infinită a lui Ahura-Mazdă *(Dadistan - i-Diw'i,* 34; West, *Pahlavi-Texts,* II, 76). Aceeaşi credinţă s-a păstrat în gnoza manicheeană (cf. texte din F. Cumont, *Le symbolisme wneraire,* p. 179, n.3) şi era cunoscută în Orient. Pitagoreismul dă un nou avânt teologiei astrale, popularizând noţiunea de empireu uranian: în lună se aflau Câmpiile Elizee, unde se odihneau eroii şi Cezarii (ref. în F.Cumont, p. 184, n.4). "Insulele preafericiţilor" şi întreaga geografie mitică a morţii au fost proiectate pe planuri celeste: lună, soare, cale lactee. Evident, avem de-a face cu

formule şi culte saturate de speculaţii astronomice şi de gnoză eshatologică. Dar nu este greu de identificat, în asemenea formule tardive, motivele tradiţionale: luna ţară a morţilor, luna receptacol regenerator al sufletelor.

Spaţiul lunar nu era decât o etapă în cursul unei ascensiuni care presupunea şi alte etape (soare, cale lactee, "cerc suprem"). Sufletul se odihnea în lună, dar, ca şf în tradiţia Upanişadelor, el aştepta acolo o nouă încarnare, o întoarcere în circuitul biocosmic. De aceea luna prezidează la formarea organismelor, dar şi la descompunerea lor; *omnia animantium corpora et concepta procreat et generata dissolvit* [1] (Firmicus Maternus, *De Errore,* VI, 1,1). Destinul său este de a "resorbi" formele si de a le recrea. Numai ceea ce se află dincolo de lună, "transcende' devenirea: *supra lunam sunt aeterna omnia*"° (Cicero, *De Republica,* VI, 17, 17). De aceea, după Plutarh *{De facie in orbe lunae,* 942 f; urmez ediţia şi comentariul lui P. Raingeard, Paris, 1935, p. 43 sq.; 143 sq.), care ştie că omul este tripartit, fiind compus din corp *(soma),* din suflet *(psyche)* şi din raţiune *(noi/s),* sufletele drepţilor se purifică în lună, în timp ce corpul este restituit pământului, iar raţiunea, soarelui.

Dualităţii suflet/raţiune îi corespunde dualitatea de itinerar *post-mortem* lună/soare, ceea ce reaminteşte întrucâtva tradiţia din Upanişade despre "drumul sufletelor" şi "drumul zeilor". Pirryāna este lunară pentru că "sufletul" nu a fost luminat de "raţiune", adică omului i-a rămas necunoscută realitatea metafizică ultimă: Brahman.

Omul cunoaşte două morţi, scrie Plutarh; prima are loc pe pământ, sub auspiciile Demetrei, când trupul se separă de grupul *psyche-nous* şi redevine ţărână (de aceea atenienii numeau morţii 'demetreioi"); a doua are loc în lună, sub auspiciile Perscfonei, când *psyche* se detaşează de *nous* şi se resoarbe in substanţa lunară. Sufletul *(psyche)* rămâne în lună, păstrând câtva timp visurile şi amintirile vieţii (944 f). Drepţii se "usucă" repede; sufletele celor ambiţioşi şi îndărătnici, precum şi ale celor îndrăgostiţi de propriul lor trup sunt neîncetat atrase spre Pământ şi resorbirea lor presupune o perioadă foarte lungă. *Nous-ul* este atras şi reţinut de soare, raţiunea corespunzând substanţei acestuia. Procesul naşterii se realizează în chip invers (945 c d); luna primeşte de la soare *nous-u\,* care, germinând în ea, dă naştere unui nou suflet *(psyche).* Pământul oferă corpul. Se va remarca simbolismul fecundării lunii de către soare, în vederea regenerării cuplului *nous-psyche,* primă integrare a personalităţii umane.

F. Cumont *(Le symbolisme Aineraire,* p. 200 sq.) crede despre cuplul spiritual *psyche-nous* că este de origine orientală, respectiv

'* în ce priveşte toate corpurile vieţuitoarelor, le creează pe cele concepute şi le distruge pe cele născute (Nota aparţine ediţiei "Humanitas", Bucureşti, 1992, p. 170).

u> Deasupra lunii sunt toate cele veşnice. (Idem).

semitică, şi aminteşte că evreii recunoşteau un "suflet vegetativ" *(nephesh)*, care ^continua să rămână pe pământ un anumit timp, şi un ' suflet spiritual" *(rouati)*, care se separa de **trup** îndată după moarte. F. Cumont găseşte o confirmare **a** acestei origini exotice în teologia orientală, popularizată sub Imperiul roman, care dezvăluie influenţa exercitată de cele două planuri atmosferice, soarele şi luna coborând din Empireu spre Pământ ("Oracole chaldeene", op. cit.p.2Ol). La această ipoteză s-ar putea obiecta că dualitatea sufletelor şi dublul lor destin după moarte se găsesc în germene în cele mai vechi tradiţii ale elenilor. Platon recunoaşte şi el dualitatea sufletului *(Phaidori)* şi separarea lui ulterioară în trei ^*{Republica,* IV, 434 e-441 c; X, 611 b-612 a; *Timaios,* 69 c-72 d). **In** ceea ce priveşte eshatologia astrală, trecerea succesivă a complexului animic de la lună la soare şi *vice versa* nu poate fi identificată în *Timaios* şi e datorată, probabil, unei influenţe semitice (a se vedea şi Guy Soury, *La demonologie de Plutarque,* Paris, 1942, p. 185). Dar ceea ce ne interesează pentru moment este concepţia despre lună ca reşedinţă a sufletelor morţilor, pe care o găsim formulată iconografic în ghptica asirobabiloniană, feniciană, hitită, anatoliană - şi care se transmite apoi monumentelor funerare din întregul imperiu roman (cf. F. Cumont, p. 203 sq.). Simbolul funerar al semilunii este frecvent în întreaga Europă (ibid, p. 213 sq.). Aceasta nu înseamnează că a fost introdus o dată cu religiile romano-orientale la modă sub imperiu; căci în Galia, de pildă, (ibid, p. 217), luna era un simbol autohton folosit cu mult înainte de contactul cu romanii. "Moda" s-a mulţumit sa readucă în actualitate concepţii arhaice, formulând în termeni noi o tradiţie preistorică.

Maica Domnului

Maica Domnului s-a descoperit întâi pietăţii creştinilor răsăriteni. Faptul acesta nu e o simplă întâmplare. Aici, în răsăritul Europei, femeia şi mama au fost întotdeauna slăvite. Au fost slăvite nu în sens profan, lumesc - nici în sensul cavaleresc al Evului Mediu ci, în aceste părţi răsăritene, Femeia şi Mama au fost socotite din cele mai vechi timpuri ca un miracol divin pe pământ. în femeie erau simbolizate toate virtuţile creatoare: lumina, bunătatea, fertilitatea. Pe aceste părţi răsăritene s-au născut şi s-au răspândit cele mai puternice culte ale Marii Zeiţe, ale Zeiţei Mame, pe care le-a cunoscut lumea precreştină, îndeosebi în jurul mării Egee şi în inima Asiei Mici au fost adorate din timpuri străvechi Mari Zeiţe - care reprezentau, pentru conştiinţa şi pietatea oamenilor de-atunci, tot ce e luminos, bun şi rodnic în Lume. Cultul Marilor Zeiţe era legat de cultele vegetaţiei -căci ce altceva simbolizează mai fericit fertilitatea decât ritmul atât de dramatic al morţii şi învierii vegetaţiei?

în Răsărit exista aşadar, cu mult înainte de creştinism, o pietate sinceră şi populară faţă de femeie şi faţă de mamă; adică faţă de principiul rodniciei şi al bunătăţii pe care Mama îl întrupa. Nu este deci întâmplător că tocmai aici, în Răsărit, creştinătatea se apropie întâi de Maica Domnului. Istoria Bisericii Creştine ne spune că, încă din sec. Il-lea d.Chr., credincioşii cereau martirilor, în rugăciunile lor, să intervină pentru iertarea păcatelor lor în faţa împăratului Ceresc. Nădejdea că cineva poate interveni pentru om în faţa lui Isus Christos a fost întotdeauna vie în sufletul creştinilor. La început interveneau martirii. Curând, pietatea creştină a înţeles că există cineva cu mult mai mare decât martirii care poate interveni faţă de Isus Hristos - şi aceasta este chiar Maica Domnului. Cultul Maicii Domnului nu s-a închegat încă din primul veac, pentru că creştinii trăiau atunci cu teama de a nu cădea cumva în idolatrie. Se converteau la creştinism masse considerabile de oameni simpli şi pioşi, mai ales din regiunile unde fuseseră cândva adorate Marile Zeiţe. Asemenea oameni simpli, trăind încă înconjuraţi de un păgânism puternic, puteau aluneca, fără voia lor, în idolatrie. De aceea, sfinţii şi capetele luminate ale creştinătăţii din primele trei veacuri după Christos au ţinut oarecum în umbră pietatea populară faţă de Maica Domnului". în secolul V d.Chr., când păgânismul fusese pretutindeni înfrânt în această parte a lumii, Cultul Maicii Domnului nu mai putea pricinui erezii în massele simple şi pioase. De aceea sinodul ecumenic din Efes, ţinut în 431, mai ales împotriva ereziei lui Nestorie, sfinţeşte definitiv cultul

Fecioarei Măria, Născătoare de D-zeu. Nu este oare semnificativ că tocmai în cetatea Efesului - unde, cu mii de ani înainte de Mântuitor, fuseseră cinstite şi slăvite Zeiţele cele Mari ale lumii mediteraneene -tocmai în această cetate teologii şi fericiţii Părinţi ai Bisericii Creştine sfinţesc cultul Maicii Domnului ? Pietatea răsăriteană faţă de Femeie şi Mamă fusese parcă o prefigurare, o milenară aşteptare a Fecioarei Măria, născătoarea adevăratului D-zeu[80].

De acum Maica Domnului ia locul de frunte în religiozitatea şi cultul popoarelor răsăritene. înainte de sinodul din Efes, Fecioara Măria era refuzată iconografic ca fecioară ascetă, aşezată în grupul sfinţilor. După sinod, ea e reprezentată ca Mamă a lui Dumnezeu, aşezată pe tron ceresc, cu pruncul în braţe; şi în faţa ei se prosternează cete nesfârşite de îngeri. Aşa va rămâne de-a pururi Fecioara Măria în iconografia şi pietatea răsăriteană: ca Maică a Domnului, cu pruncul în braţe. Maternitatea a fost întotdeauna slăvită în Răsărit. Dar acest respect religios faţă de maternitate este acum transfigurat şi sfinţit în pietatea faţă de Maica Domnului. Fecioara Măria nu este numai Maica sfântă a Mântuitorului lumii. Ea este şi cel mai puternic ajutor al omului, atât pe pământ cât şi după moarte. Căci Maica Domnului se roagă necontenit pentru mântuirea neamului omenesc, pentru iertarea păcatelor noastre, ale tuturora.

Cât de răsăriteană este" pietatea creştină faţă de Maica Domnului o dovedesc şi alte fapte semnificative. Urmăriţi, bunăoară, cât de lent şi cu câte rezistenţe este acceptat cultul Fecioarei Măria în Occidentul catolic. Fericitul Augustin, care pomeneşte tot, nu menţionează nicăieri cultul Maicii Domnului. Iar Papa Gelasius, în 496, declară apocrifă credinţa răsăriteană a ridicării trupeşti a Maicii Domnului în Ceruri. Pietatea populară apuseană primeşte şi ea, cu multe veacuri întârziere, cultul Fecioarei Măria[81]. Veneraţia liturgică a Maicii Domnului în biserica romano-catolică este însă cu desăvârşire dependentă de modelul său occidental. Poezia mistică latină, însă, e foarte fertilă. Fecioara Măria e adorată în splendide versuri latineşti în care domină încă, s-ar spune, acea *gravitas* a vechii Rome. Misticii germani medievali duc şi mai departe acest cult al Fecioarei Măria. Fantastica ornamentare orientală şi gravitatea romană lasă acum locul unui sentimentalism cordial, intim, familiar, faţă de Maica Domnului. Ceea ce în poezia liturgică bizantino-orientală pare extraordinar şi solemn - în poezia misticilor germani medievali devine un sentiment umil, saturat de realitate şi conform vieţii de toate zilele. Acelaşi sentiment îl vom regăsi în poezia populară românească. In Evul Mediu occidental, însă, creaţia pietăţii populare se transfigurează prin încă două elemente. Se adaugă, mai întâi, idealul francez al Doamnei preaiubite. Idealul trubadurilor şi Minesingeri-lor este transfigurat şi sfinţit prin mistică. Doamna cavalerului dispare, cu timpul, lăsând loc Marii Domniţe Cereşti, Maica Domnului. Se adaugă, apoi, contribuţia călugăriţelor mistice germane, care fac încă un salt întru înţelegerea

miracolului Fecioarei Măria: anume, aceste călugăriţe - printre care străluceşte Matilda de Magdenburg - nu se recunosc numai mirese ale Domnului nostru Isus Christos, ci chiar Maica Domnului. Ceea ce fericitul Augustin spunea de Christos -non solum christiani sed Christus facti sumus, adică: nu ne-am făcut numai creştini, ci am devenit Christos - călugăriţele germane au spus despre Fecioara Măria. Adică au crezut că orice suflet creştin este o Născătoare de D-zeu. Evul Mediu latin şi catolic a ridicat un magnific monument spiritual cultului Fecioarei Măria; Sfântul Francisc şi Jacopone da Todi au exaltat valoarea mistică a pietăţii mariane; Dante a cântat-o în cea mai înaltă culme a poeziei sale; Sfântul Toma din Aquino a justificat teologic mariologia. Peste acest monument nu s-au putut înălţa decât misticele germane mai sus menţionate.

Intorcându-nc din bogata, fantastica, prodigioasa poezie liturgică bizantino-orientală şi din grava poezie latină medievală -întorcându-ne pe plaiurile noastre, la comorile folclorice ale poporului român, întâlnim cea mai vie surpriză. Maica Domnului s-a descoperit sufletului popular românesc sub forma sa cea mai umană, cea mai familiară. Legendele româneşti asupra Maicii Domnului întrec, în frăgezimea sentimentului care le-a creat, chiar cele mai umile legende medievale germanice. Este o trăsătură caracteristică a sufletului poporului românesc, de a se apropia de tainele suprafireşti ale creştinismului cu umilinţă, dar şi cu o cordială spontaneitate. Este o trăsătură caracteristică, asta, dar şi o dovadă de tăria sentimentului religios românesc. Căci puterea şi autenticitatea credinţei se verifică prin formele fireşti, umile, omeneşti, pe care le ia o religie. De aceea, poporul românesc se apropie cu familiară pietate faţă de Domnul Dumnezeul său, de Maica Domnului; ceea ce predomină este maternitatea dramatică a Fecioarei Măria. Poporul nostru cunoaşte o seamă de legende asupra Maicii Domnului - dar atenţia sa a fost fermecată mai ales de latura umană, umilă, a miracolului; poporul s-a înduioşat mai ales de suferinţele de mamă ale Fecioarei Măria. De aceea, dintr-un volum de peste 300 pagini mari în care părintele Marian a cules legende româneşti asupra Maicii Domnului - mai mult de jumătate e ocupat cu variantele unui tip de mare circulaţie; anume, legenda Căutării Domnului Isus Christos. Pierderea dramatică a feciorului a înduioşat sufletul popular mai mult decât oricare alt miracol. Maica îndurerată - care-şi caută şi îşi plânge fiul - este imaginea sacră care a copleşit întreaga imaginaţie populară. Străvechea slavă pentru femeie şi pentru maternitate îşi regăseşte în Maica îndurerată din credinţele poporului român cea mai sublimă icoană. Iată cum îşi închipuie poporul pe Maica Domnului. Citez un fragment dintr-o variantă culeasă în Gura Humorului:

Colo în jos spre răsărit
Este un pom mândru înflorit,
Dar nu-i pom mândru înflorit,

Că-i o sfântă mănăstire
Cu pereţii numai fire
De aur şi de argint
De sus şi până în pământ,
Cu fereşti de alămâie,
Cu uşile de tămâie
Şi c-un prea frumos altar
Cu prag de mărgăritar.
Da-n altar cine se vede?
Cine-ntr-însul oare şede?
Şede Maica Preacurată
In haine albe îmbrăcată
Şi necontenit tot cată
Doar ar da de fiul său
Şi al Domnului Dumnezeu,
Că numa un fiu a avut
Şi pe-acela 1-a pierdut
Şi oricât ea 1-a cătat
Nicăieri de el n-a dat...

în altă variantă, din Fundul Moldovei, Maica Domnului ne este arătată:

Tânguindu-se
Şi văicărindu-se
Faţă albă sgâriind
Cu păr galben depărând,
Cu ochi negri lăcrămând,
Cu lacrimi până în pământ.

Poporul şi-o închipuie ca pe o măicuţă jeluindu-şi feciorul. Există chiar anumite variante ale *Mioriţei* în care mama îşi caută ciobănelul ucis de tovarăşi în acelaşi fel şi aproape chiar cu aceleaşi vorbe cu care Maica Domnului îl caută pe Isus Christos. Durerea unei mame -pentru sufletul poporului^ - este aceeaşi, fie că e vorba de o umilă ţărancă, fie că e vorba de împărăteasa Lumii, Maica Domnului.

Rătăcirea Fecioarei Măria întru căutarea Mântuitorului, în timpul Patimilor, este întruchipată în fel şi feluri de către popor. O legendă spune:

Toiag în mâini sprijinea,
Fânaţele înverzia,
Pasările glăsuia,
Lacrimile-o năpădia,
Şiroiu pe jos că curgea,
Mere de aur că se făcea!...

în alte variante, lacrimile Maicii Domnului topesc munţii şi sleiesc văile. Firea întreagă e zguduită şi întristată de Pătimirea Fiului lui D-zeu.

în toate legendele, Maica Domnului găseşte pe Isus pe cruce şi-L

întreabă de ce s-a lăsat, cu toată puterea Lui, să fie răstignit. Isus îi răspunde:

Ah! - maica mea mult iubită
Nu fii aşa scârbită!
Că eu nu m-am dat,
Nici nu m-am lăsat,
Pe mână străină
Şi limbă păgână
Să mă chinuiască
Şi să mă răstignească.
Nici pentru mine,
Nici pentru tine.
Ci cu m-am dat
Şi m-am lăsat
Chinuit
Şi răstignit
Pentru toată lumea...

Aşa înţelege poporul - şi înţelege foarte bine - pătimirea Domnului nostru Isus Christos. Şi Maica Domnului cunoştea taina aceasta a răstignirii. Dar poporul îşi închipuie pe Fecioara Măria mai mult ca o mamă decât ca Născătoare de D-zeu. De aceea, în literatura populară, Maica Domnului e tot atât de copleşită de durere şi neînţelegătoare faţă de necesitatea Jertfei Mielului ca oricare mamă de pe plaiurile româneşti. Este cel mai sublim prinos pe care îl aduce sufletul poporului nostru Maicii Prea Curate şi Pururea Fecioarei Măria.

Androginie şi Totalitate

Pentru a explica absenţa hierogamiei în religiile arhaice s-ar putea avansa o a doua ipoteză: Fiinţele supreme erau androgine: bărbat şi femeie în acelaşi timp, Cer şi Pământ. Hicrogamia le-ar fi fost atunci **inutilă pentru a crea, însăşi fiinţa divinităţii primordiale constituind o** liierogamic. Această ipoteză nu c de respins *a priori*. Se ştie, într-adevăr, că un anumit număr de Fiinţe supreme ale populaţiilor **arhaice erau androgine''. Dar fenomenul androginiei divine e foarte** complex; el semnifică mai **mult** decât coexistenţa - sau, **mai degrabă,** coalcscenţa sexelor în fiinţa divină. Androginia este o formulă arhaică şi universală pentru a exprima *totalitatea,* coincidenţa contrariilor, *coincidentia oppositorum.* Mai mult decât o stare de plenitudine şi de autarhie sexuală, androginia simbolizează perfecţia stării primordiale necondiţionate. Din acest motiv, androginia nu este limitată la Fiinţele supreme. Uriaşii cosmici sau Strămoşii mitici ai umanităţii sunt şi ei androgini. Adam era considerat, de exemplu, un androgin. în *Bercshit rfibba* (I, 4, fol. 6, col. 2) se afirmă că el 'era bărbat pe partea dreaptă şi femeie pe partea stângă, dar Dumnezeu 1-a despicat în două[n)]. Un Strămoş mitic simbolizează *începutul* unui nou mod de existenţă, şi orice început se produce într-o stare de plenitudine a fiinţei.

Marile divinităţi ale vegetaţiei şi, în general, ale fertilităţii sunt androgine. Urme ale androginiei se găsesc atât la zei ca Attis, Adonis, Dionysos - cât şi la zeiţe ca Cybela[1'"]. Fenomenul e uşor de înţeles: viaţa ţâşneşte dintr-un prea plin, dintr-o totalitate. Şi trebuie să adăugăm imediat: pentru oamenii de cultură tradiţională, viaţa era o hicrofanic, o manifestare a sacralităţii. Creaţia - la toate nivelurile cosmice - presupunea intervenţia unei puteri sacre. în consecinţă, divinităţile vieţii şi ale fertilităţii reprezentau surse de sacralitatc şi de putere; androginia lor le confirma ca atare. Dar sunt androgine până şi *divinităţile masculine şi feminine prin excelenţă.* Se înţelege că androginia devine o formulă generală pentru a exprima *autonomia, forţa, totalitatea',* a spune despre o divinitate că este androgină, înseamnă a zice că ea este fiinţă absolută, realitatea ultimă. înţelegem atunci de ce androginia unei Fiinţe supreme nu mai poate fi considerată ca o notă specifică: deoarece, pe de o parte, este vorba de **un arhetip universal răspândit iar, pe de altă parte, androginia devine, în cele din urmă, un atribut al divinităţii şi nu se poate spune** nimic despre **structura intimă** a acestei **divinităţi.** Un zeu, **bărbat** prin excelenţă, poate fi androgin la fel de bine ca şi Zeiţa-Mamă. în consecinţă, dacă se **spune** că **Fiinţele supreme** ale **primitivilor sunt** -sau au fost androgine, aceasta nu ^ exclude în nici un fel "masculinitatea" sau 'feminitatea" lor. în definitiv, această a doua ipoteză nu aduce nici ea o soluţie problemei noastre.

[0] Ct". A. Bertholet, *Das Gcschlecht der Gottheit* (Tubingen, 1934); lucrarea noastră *Trăite d'llistoire des Religions,* pp. 359 sq. A se vedea acum Hermann Baumunn, *Dus doppcJte Geschlecht* (Berlin, 1955).

"' A.H. Krappc, *The Butii ol' Eve* (Gaster Anniversary Volume, l.ondon 1936, pp.312-322).

*"' Ct'. *Tiuite d'Histoire des Religions,* pp. 359 sq., 232 sq.

3. ZEITĂȚI MISTERICE

Isis şi Osiris

Cu toate că cultul lor se săvârşea în mitul lui Isis şi Osiris, el era cel mai mistic, alegoria tainică, care acoperă mistere necunoscute decât preoţilor, Isis şi Osiris erau socotiţi printre zeii cei mai populari ai Egiptului. Aceasta pentru că mulţimea săracă cu duhul nu uita niciodată că ci au răspândit binefacerile civilizaţiei pe pământ.

Mitul acesta îl vom povesti şi noi acum, folosindu-ne, pe lângă lucrările egiptologilor moderni, şi de opusculul lui Plutarc, *De Isidc ct Osiride*.

Gabii - Pământul - şi *Nu/t* - Cerul - au născut cei patru zei a căror activitate, părăsind Cosmosul, se va amesteca în rosturile pământeşti: *Osiri's* şi *Set-T/phon, Isis* şi *Nephtis**[2]. După Plutarc, Osiris, îndrăgostit de sora sa Isis, s-ar fi unit cu ca chiar înainte de a vedea lumina zilei, dând naştere lui *Harocris,* sau Horus-cel-Bătrân. Versiunea aceasta nu este însă întemeiată pe textele egiptene, ci c alcătuită de erudiţii greci din epoca alexandrină.

Dar, cum Isis reuşeşte să capete -prin vicleşug -puteri divine de la Ră, Părintele zeilor, începe, împreună cu fratele şi soţul său Osiris, trudnica opera de civilizare a Egiptului ş-apoi a întregului pământ. Oamenii trăiau până atunci ca dobitoacele, mâncându-se unii pe alţii şi nerespectând pe zei. Nu ştiau să se folosească de roadele ţarinilor, nici nu cunoşteau fructele. Osiris îi învăţă agricultura, silindu-i astfel să părăsească antropofagia şi, în acelaşi timp, îi iniţic în cultura viei şi a orzului*[1].

"Mai târziu, spune Plutarc, el călători peste tot pământul pentru a-1 civiliza. De foarte rare ori fu nevoit să întrebuinţeze forţa armelor, căci, de cele mai multe ori, atrase la el mulţimea oamenilor prin convingere, prin raţiune şi chiar prin farmecul cântecelor şi tuturor mijloacelor muzicale".

Dar, în timp ce Osiris călătorea întru răspândirea luminii pe pământ, fratele său Tiphon"[4] - căsătorit cu Nephtis - prinse pică pe el şi hotărî să-1 ucidă. Aceasta pentru că Osiris era acum stăpânul absolut al pământului, urmând la domnie lui Gabu, zeul pământului, Şu, Amora şi Ră, soarele divin. Tiphon, care începuse să se identifice cu zeul râului, căuta deci să dărâme opera pozitivă, creatoare a fratelui său - omorându-l şi luându-i puterea. De aceea puse să i se facă un cufăr scump împodobit ce se potrivea întocmai trupului lui Osiris, iar când acesta se întoarse din călătorie îl pofti la un ospăţ. Se mai aflau acolo îtică şaptezeci şi doi de tovarăşi ai mişelnicului Tiphon. Geniul răului rugă pe toţi mesenii să încerce dacă li se potriveşte cumva cufărul, pentru a-l căpăta în dar; însă cum acesta era croit, pe măsura lui Osiris nu i se potrivi nimănuia. Atunci îl încearcă şi Osiris dar, îndată ce se aşeză înăuntru, cei 72 de tovarăşi ai lui Tiphon săriră asupra-i, închiseră cufărul, înţepeniră bine capacele şi îl aruncară în Nil. Cufărul pluti pe fluviu până în mare şi de acolo fu dus de valuri până la cetatea siriană Biblos, unde se înţepeni într-un tamarin. Când află Isis, îşi tăie pe loc o şuviţă din păr şi se învestmânta în doliu. Apoi porni să-l caute şi, cu ajutorul îndrumărilor date de câţiva copii care zăriseră cufărul, ea îl găseşte şi cu trudă îl aduce în Egipt. Din pricina aceasta erau socotiţi copiii ca nişte oracole ce transmiteau exact gândurile zeilor.

Cu toate că Isis se îngriji să ascundă preţiosul cufăr, Tiphon, vânând într-o noapte cu lună, îl zăreşte, se înspăimântă şi atunci, descoperind trupul mortului, îl ciopârţeşte în patrusprezece bucăţi şi-1 azvârle pe apele Nilului. Dezamăgită, însă fără să-şi piardă curajul, Isis se urcă într-o barcă de papirus şi începe să culeagă rămăşiţele iubitului ci Osiris. Unde găsea câte o bucată ridica un templu şi aşa se explică cum patrusprezece oraşe egiptene se certau între ele, fiecare pretinzând că e posesorul trupului osirian. în realitate, Isis nu găsise decât treisprezece, ultima bucată - şi tocmai partea care alcătuia virilitatea - fiind înghiţită de un *oxirinch.* Nu mai e nevoie să adaug că animalul acesta a fost de atunci blestemat.

Adunând la un loc toate bucăţile, Isis, care era meşteră în tainele vrăjitoriei, începu cu sora sa Nephtis operaţii magice pentru învierea lui Osiris şi izbuti să-i dea viaţă. Trebuie să se ştie că Osiris a fost cel dintâi zeu care a cunoscut moartea şi evenimentul acesta a fost de o marc însemnătate pentru restul zeilor. El le dovedea că oricine dintre dânşii şi în orice clipă putea îndura aceeaşi soartă. De aceea s-au bucurat când Isis reuşi să-l aducă la viaţă. Osiris, însă, nu se mai ridică de pe pământ, ci rămase pentru totdeauna Stăpânul Infernului. Mai târziu, fiul său *Horus* (ajutat de zeii *Thot* şi *Anub/s)* urmăreşte şi părăseşte pe Set-Tiphon, fără să-l ucidă însă, deoarece Geniul răului era şi el trebuincios în Armonia Universală.

Cam acesta e mitul osirian. El a dat naştere unui cult ai cărui preoţi mimau, la anumite sărbători, moartea şi învierea lui Osiris. Se aducea un coşciug şi, prin gesturi, se arătau uciderea şi îmbucătăţirea zeului, apoi urmau plângerile lui Isis şi Nephtis şi pasele magnetice săvârşite de cele două surori înainte de înviere. Dar Osiris nu renaşte încă: sufletul lui era în lună unde Set, sub forma unui mistreţ, îl va înghiţi şi de unde va fi eliberat de Horus-răzbunătorul.

O dată cu săvârşirea acestui cult - în ale cărui mistere savanţii orientalişti nu au putut încă pătrunde - se sacrificau animale impure, adică prietene lui Set: porcul, taurul, măgarul, care, prin această operaţie, se purificau. Aceasta pentru ca viaţa jertfelor să înlesnească învierea lui Osiris. Mai înainte, pentru a se simboliza actul acesta divin, se semănau lângă coşciug boabe de grâu care, prin încolţirea lor, dovedeau întregii lumi că Osiris s-a izbăvit din morţi.

Mitul acesta egiptean, care întrupează lupta dintre Bine şi Rău e, în acelaşi timp, şi un simbol cu înţeles adânc. Cu toate că nu putem intra aici în amănunte (vezi pentru aceasta minunata carte a lui A.Moret, *Rois et dieux J'Egypte),* trebuie să spunem că mulţi scriitori, printre care şi Plutarc, au socotit că Isis simbolizează Pământul, Osiris, Nilul şi Tiphon, Marea. Ipoteza aceasta pare verosimilă pentru că se găsesc fapte care o confirmă: aşa, egiptenii se închinau Nilului ca unui zeu şi socoteau Marea - şi în general orice lucru sărat - ca o primejdie.

Dar mitul osirian mai are şi o altă explicaţie: astronomică. Osiris ar simboliza luna - principiul umidităţii - iar Şet-Tiphon, Soarele, uscăciunea de care se temeau atâta egiptenii. Osiris a trăit - sau, după unii, a domnit - 28 de ani; luna îşi desăvârşeşte în tot atâtea zile evoluţia. Dintre aceste 28 de zile, în cele 14 din urmă, luna dispare: numărul acesta e identic cu cel al bucăţilor în care a fost ciopârţit trupul lui Osiris.

Şi această ipoteză e incompletă, pentru că ea nu explică de ce, prin moartea sa, Osiris şi-a iertat ucigaşii (animalele impure care se purificau prin sacrificiul lor, o dată cu moartea lui Osiris, mimată de preoţi). Aceasta a îndrituit pe unii egiptologi moderni, dintre care şi Moret, să creadă că mitul osirian simbolizează semănatul şi răsăritul grânelor. Când boabele sunt îngropate în ţarini, ele îşi pierd viaţa din pricina pământului care le înăbuşă, însă peste puţin renasc la o nouă viaţă. Această moarte care aduce viaţa, acest rău necesar - pământul-ar explica după unii egiptologi de ce îşi iartă Osiris ucigaşii. întru statornicirea acestei ipoteze vine şi faptul ca egiptenii, când arau şi semănau ţarinile, spuneau că îngroapă pe Osiris.

Adevărul e însă că mitul osirian - care se mai găseşte sub altă formă la chaldeeni, la fenicieni şi la greci - trebuie interpretat prin toate aceste trei ipoteze, poate chiar şi prin mai multe pentru că el coprinde o lege universală care se aplică cu aceeaşi exactitate Cosmosului, ca şi Pământului.

Nu rămâne îndoială că preoţii egipteni, iniţiaţi în sanctuarii, cunoşteau şi alte alegorii osiriene şi că puteau deosebi adevăratul înţeles al mitului. Nouă însă nu ne-a rămas nimic despre aceasta.

De aceea trebuie să ne mulţumim cu interpretările scriitorilor greci şi ale orientaliştilor moderni.

Misterele şi iniţierea orientală

Taina

Pe coastele Mcditeranei, în Egipt, Fenicia şi Siria, în interiorul Asiei Mici, în arhipelagul egeean, în Grecia - se săvârşeau acum mai multe mii de ani o serie de rituri cu totul deosebite de riturile religiilor oficiale şi pe care scriitorii antici le numeau *mistere. Mistere,* pentru că coprindeau ceremonii *esoterice,* îndeplinite în taină, într-un cerc restrâns de iniţiaţi; pentru că nu puteau fi cunoscute decât prin înfăptuirea unor operaţiuni ferite cu luare aminte de privirile mulţimii.

Şi c de mirare grija cu care a fost respectată taina. Dintre atâţia scriitori antici, - de la Herodot şi până la cei din urmă neoplatonici -nici unul nu şi-a îngăduit o revelaţie completă. Se mulţumesc, în cel mai bun caz, să indice pe ici pe colo anume trăsături caracteristice ceremoniilor secrete şi să sugereze comparaţii cu religia greacă. Numai scriitorii creştini, în lupta dusă împotriva păgânismului şi a ereziilor, dezvăluie aspecte din misterele orientale sau elcnice, pentru a Ic vădi părţile nevoiaşe, ridicule, indecente, - şi a le spulbera. Dar aceşti scriitori creştini n-au putut cunoaşte adevărata esenţă a religiilor mistenec.

în primele veacuri după Christ, ele îşi pierduseră puritatea lor originară; primiseră influenţe streine, degeneraseră în rituri de o obscenitate conştientă şi voită; se pregăteau să-şi piardă specificul în imensa maree a sincretismului religios contemporan, din care avea să se ridice - original şi organizat - Creştinismul. Din această pricină, revelaţiile apologeţilor creştini - deşi preţioase - nu pot lămuri în totul misterele. înţelegem mistere esoterice, riturile ce trebuiau fi săvârşite *individual de* neofit, pentru a putea căpăta completa iniţiere. Pentru că aceleaşi mistere coprindeau sărbătorile publice, - chiar oficiale - cuin era la Eleusis - sărbători la care lua parte o mulţime imensă şi care se îndeplineau anual, de-a lungul unei serii lungi de zile.

Vălul pe care antichitatea îl întinsese deasupra religiilor sale cele mai intime a fost cu pricepere ridicat de erudiţii cercetători contimporani ai istoriei religiilor. Sau, cel puţin, aceşti cercetători pretind a fi lămurit ascunzişurile tuturor religiilor misterice, cu ajutorul unei binecuvântate metode de investigaţie: cea a *comparaţiei.* Când istoria religiilor s-a constituit ca o ştiinţă de sine stătătoare, când faptele adunate ajunseseră destul de numeroase pentru a se impune o

clasificare şi o explicaţie corectă, s-a observat că misterele antice nu numai că se aseamănă între ele, dar pot fi alăturate şi cu o sumă de ceremonii săvârşite în zilele noastre de către felurite triburi şi noroade primitive. Comparaţia între riturile antice şi cele moderne a fost fecundă în rezultate. S-au aprins cele dintâi lumini în haosul de obiceiuri, tradiţii, rituri şi legende rămase de pe urma mentalităţilor primitive. S-au găsit cauzele multor concepţii religioase şi s-au explicat multe contradicţii.

întemeiaţi pe câteva din concluziile ştiinţei moderne, vom încerca o lămurire a misterelor şi vom urmări o parte din evoluţia lor spirituală, de la origini şi până în zorii Creştinismului. încercarea aceasta, fără îndoială, departe de a fi completă, nu va cuprinde decât trăsăturile cele mai de seamă. Explicaţiile nu se vor bucura totdeauna de precizia cu care ne-au obicinuit celelalte ştiinţe. Multe din ele sunt încă nesigure, insuficient documentate, provizorii. Dacă putem afirma că cunoaştem originea misterelor şi dezvoltarea lor simetrică, avem noţiuni necomplete în ceea ce priveşte resfrângerea lor asupra sufletului iniţiaţilor şi nu ştim nimic din dogmele lor ascunse.

Ritul magic şi mitul

Cunoaşterea mitologiilor orientale, mai mult ca a oricărei alte mitologii, nu e lesnicioasă. înţelegem cunoaşterea ştiinţifică, cauzală, explicativă, iar nu frunzărirea legendelor povestite literar şi simplificat în manualele didactice. Ca să explicăm *miturile,* trebuie să cunoaştem *riturile* ce se săvârşeau în legătură cu ele. Cei vechi afirmau că acestea din urmă au fost *produse* de feluritele mituri şi legende, că un rit se săvârşea în *amintirea* unui mit, că îi era deci *posterior.* De fapt, însă, lucrurile s-au petrecut tocmai dimpotrivă. în zorii civilizaţiei, oamenii s-au văzut înconjuraţi de o sumedenie de ceremonii şi operaţii magice, de rituri ciudate, a căror raţiune nu o mai pricepeau. Erau rămăşiţele mentalităţilor primitive, absurde şi contradictorii; erau însă atât de indisolubil legate de viaţa tribului sau a naţiunii, încât nu puteau fi părăsite. Şi atunci s-au căutat *cauze* care să nu contrazică rezultatele obţinute de evoluţia spirituală. S-au creat *miturile.*

O pildă, aleasă la întâmplare, va ajuta priceperea acestui act. în faza *animistă,* când se socoteau, adică, toate lucrurile însufleţite şi stăpânite de un duh - se adorau, printre altele multe, izvoarele, pădurile şi locurile înalte. Mentalitatea omenească evoluând, s-au părăsit pe nesimţite aceste concepţii, s-au uitat. Noile generaţii adorau izvoarele şi locurile .înalte pentru că aşa apucaseră de la părinţi. Nevoia, tot mai tulburătoare, de cauzalitate i-a silit atunci sa inventeze. Şi astfel s-au creat legende care povesteau cum şi-a găsit moartea un anumit erou, străbun al tribului, lângă un izvor sau cum zeul a poruncit preoţilor ca sacrificiile să se săvârşească numai pe înălţimi, iar templele să nu se ridice decât în vecinătatea arborilor. Riturile îndeplinite în jurul izvoarelor, arborilor, locurilor înalte îşi aveau acum explicaţia.

Miturile acestea, care luau naştere din rituri, erau apoi modificate de alte generaţii, adoptate programului intelectual, complicate, asimilate cu alte mituri de origine mai recentă. Astfel, în timpurile istorice, era peste putinţă să se descopere vechea lor origine, mai ales că înseşi riturile începeau a fi transformate pentru a corespunde noilor forme luate de mituri....

întrerupem aici consideraţiile generale, ca să povestim legenda celor trei zei orientali, în jurul cărora s-au alcătuit cele mai vechi mistere.

Tammuz-Osiris-Attys

Trei zei tineri, din trei ţări orientale. *Tammuz,* de origină babiloniană (numele babilonian, *Dumvzi)* era adorat în Siria ţi Fenicia. Corăbierii fenicieni l-au adus apoi în Cipru, iar Grecii l-au numit Adonis şi l-au asimilat unui zeu de-al lor, indigen, cu care avea trăsături comune.

Osiris, al cărui nume e cunoscut tuturor, avu cei mai mulţi şi hotărâţi credincioşi dintre toţi zeii de pe Valea Nilului. în ceea ce priveşte cultul lui *Attys,* el se săvârşea în părţile Anatoliei şi Frigiei, pe lângă Pontul Euxin. Frigienii, de neam tracic, năvălind pe Ia 1000 în. Chr. în Asia Mică, găsiră aci cultul lui Attys, pe care şi-1 asimilară, datorită asemănărilor cu zeul lor naţional, Dionysos.

Miturile create în jurul acestor trei zei au multe trăsături comune, după cum au şi cu mitul zeului tracic, Dionysos-Zagreus - asupra căruia ne vom opri în articolul viitor. Toţi trei sunt tineri, frumoşi, binefăcători ai omenirii şi-şi petrec viaţa în tovărăşia unei zeiţe ce simbolizează fecunditatea Tammuz-Adonis e iubitul zeiţei *Iştar* sau Astarteea, numele babilonian şi fenician al *Afroditei.* Osiris e fratele şi soţul zeiţei /s/s, iar Attys, iubitul Kybelei, care, câteodată, c privită drept mamă.

Şi toţi sunt răpuşi de o moarte cruntă, sunt plânşi de zeiţe şi apoi înviazâ... Legendele morţii au prea multe variante ca să le putem povesti în întregime. Ne vom mulţumi să le rezumăm numai, oprindu-ne mai mult asupra lui Osiris, care avea un mit mult mai bine fixat.

Tammuz, după legenda babiloniană, era amantul zeiţei Iştar, zeiţa fecundităţii. Plictisită de dragostea frumosului adolescent, Iştar îl preface într-un mistreţ şi, sub această formă, Tammuz îşi găseşte moartea. Legenda feniciană şi greacă povesteau, dimpotrivă, că Tammuz-Adonis fusese ucis de un mistreţ, pe când se afla la vânătoare. Toate versiunile afirmă însă că, numaidecât după moartea zeului, dragostea încetă de a se mai săvârşi printre oameni şi animale, iar vegetaţia pieri cu totul. Iştar se coborî atunci în *AraJu,* infernul babilonian şi, cu intervenţia marilor zei, răpi lui *Ereşkigal,* Stăpâna Tartarului, pe frumosul adolescent*5.

O dată cu revenirea lui Tammuz la lumina zilei, reapăru şi vegetaţia, iar animalele şi oamenii cunoscură din nou rodnicia. Versiunea babiloniană suferă de numeroase lacune, însă compararea ei cu cea feniciană şi greacă ne îndreptăţeşte să credem că sfatul zeilor sfârşi prin a hotărî ca Tammuz să rămână o parte din an pe pământ cu Iştar, iar cealaltă parte în Tartar, lângă Ereşkigal. Iar atunci când

Tammuz părăsea lumina, vegetaţia dispărea împreună cu el.

După o legendă raportată de geograful grec Pausanias, Attys fu ucis, de asemenea, de un mistreţ. Legenda aceasta îl leagă de cea al lui Adonis-Tammuz. Lucian şi Arnobius povestesc, însă, că Attys muri sub un pin pentru că, cuprins de exaltare religioasă, se emasculase. Mitul corespunde unui sângeros rit, asupra căruia vom reveni mai jos.

Legenda cea mai unitară, am mai spus-o, e cea a lui Osiris şi a soţiei sale, Isis. Osiris -fiul cerului, Nuit şi al Pământului, Gabu, - a fost acela care a civilizat Egiptul, învăţând pe oameni să semene şi să strângă recolta, să cultive viţa de vie şi să facă berea. După ce se întoarse dintr-o lungă călătorie de civilizare în jurul pământului, Gabu fu atras în cursă de fratele său, vicleanul *Set-Tiphon* şi închis într-o ladă. Isis, aflând că lada cu trupul soţului pluteşte pe Nil, îşi taie o şuviţă din păr în semn de doliu şi porni s-o caute. O găsi tocmai în oraşul fenician Byblos şi o aduse, de-a lungul ţărmului, în Egipt. Set-Tiphon, vânând într-o noapte cu lună, descoperi lada şi, după ce tăie trupul fratelui său în patrusprezece bucăţi, le zvârli în Nil. Nefericita Isis se urcă într-o luntre de papirus şi izbuti să adune treisprezece din divinele bucăţi, pe care le îngropa în treisprezece locuri, ridicând totuşi paisprezece sanctuarii în cinstea lui Osiris.

Set-Typhon îşi găsi pedeapsa, fiind ucis de Horus, copilul născut de Isis după ce a zburat sub forma unui vultur deasupra trupului neînsufleţit al lui Osiris. După o altă legendă, Isis adună bucăţile soţului şi, cu ajutorul surorii *Nephtys* şi al fratelui său *Anubis,* zeul cu chip de şacal, izbuti prin practici magice să învie pe Osiris, care rămase de atunci zeul Infernului.

Caracterul agrarian al divinităţilor misterice

Legendele acestea sunt recente. După cum am scris şi mai sus, ele nu sunt decât explicaţia tardivă şi mult evoluată a unor străvechi rituri. Iar riturile pe care încearcă a le explica miturile celor trei zei sunt rituri magice pentru reîntoarcerea vegetaţiei. Tammuz, Osiris, Adonis, Attys au fost, la origine, zei ai vegetaţiei. Numai aşa se explică moartea, îngroparea şi învierea lor anuală. E vegetaţia care moare şi înviază. Aşa se explică de ce, atunci când Tammuz se coboară în Infern, vegetaţia dispare. Tammuz nu a fost altceva decât grâul ascuns în pământ o parte din an şi care răsare în primăvară.

Riturile ce au creat legendele acestor zei erau produse ale concepţiilor primitive. Primitivii nu erau siguri dacă primăvara va urma iernii, dacă sămânţa va da neapărat recolta şi căutau să ajute venirea primăverii, a vegetaţiei, prin ceremonii magice. Sărbătorile lui Tammuz, Osiris, Adonis, Attys trădează caracterul lor agrarian. Ele se petreceau o dată pe an, între două anotimpuri. Erau întovărăşite de planşete, chinuri, vărsări de sânge şi chiar sacrificii omeneşti. în Fenicia, femeile zvârleau statuete de ale zeului în mare, împreună cu vase în care grâul încolţit în pripă, se ofilise. Mormântul imaginar al lui Tammuz era alcătuit numai din flori şi fructe. După un anume număr de zile petrecute în plâns, zeul învia, pricinuind o nemărginită bucurie ce se manifesta prin cântece şi orgii.

Asemenea sărbători ale morţii şi învierii zeului atingeau paroxismul în Frigia. Cultul cel mai frenetic din întreaga Antichitate acolo se petrecea, în jurul Kibelei şi al lui Attys. Furia orgiastică trecea peste orice limită. Foarte mulţi tineri cădeau pradă unei exaltări fără margini, se emasculau şi porneau în goană prin oraş, zvârlind sângeratele rămăşiţe de zidurile caselor. Proprietarii acestora erau cu adevărat fericiţi de cinstea făcută şi procurau celui cuprins de nebunia sfântă haina de preot al Kibelei. Când trecea entuziasmul, nefericitul căpăta conştiinţă de sine şi petrecea apoi zile întregi căindu-se.

Frigienii erau bucuroşi de toate sacrificiile sângeroase pe care le pricinuia furia Kibelei. Ei credeau că jertfa virilităţii dă puteri nouă zeului, dă puteri primăverii, *promovează* vegetaţia. Aici stă taina tuturor sacrificiilor sângeroase ce se întâlnesc în atâtea culturi agrariene şi misterice: concepţia că sacrificiile făcute deşteaptă din _ amorţirea iernii zeul vegetaţiei, îl sileşte să activeze roadă câmpului.

Se găsesc multe asemenea culturi pe faţa pământului. Ele n-au ajuns însă decât în faza *magică* şi numai unele în faza *mitică* Au, cu alte cuvinte, rituri de dezvoltare a vegetaţiei - cum au, astăzi, foarte multe popoare sălbatice şi civilizate - şi *mituri* care personifică alegoric moartea şi învierea vegetaţiei. La această a doua fază s-au oprit şi misterele semite ale lui Tammuz. E ştiut astăzi că semiţii n-au avut mistere propriu-zise. N-au evoluat, adică, în a treia fază, faza de iniţiere, de contopire cu zeul, de mântuire personală, cum s-a petrecut în Egipt, în Frigia şi în Grecia.

Ce erau misterele ?

Ceremoniile pentru dezvoltarea vegetaţiei se săvârşeau în folosul colectivităţii. Toate aceste rituri, din care au derivat misterele, nu urmăreau decât interesul general, al tribului sau al clanului. Când s-a ajuns, însă, de la clan la statul naţional şi, mai târziu, la statul universal, interesul colectivităţii nu mai interesa în acelaşi grad pe credincioşi. Se deşteaptă şi se desăvârşeşte interesul *individual,* întemeiat pe conştiinţa personalităţii.

E foarte interesant de a urmări evoluţia religioasă de-a lungul acestor câteva trepte. Zeii vegetaţiei, care mor şi înviază, sunt priviţi cu mai multă atenţie. în sufletul credinciosului se închegă o concepţie de o copleşitoare însemnătate, pentru că dintr-însa va germina Creştinismul: concepţia *mântuirii personale* prin zeu. Dacă zeul moare şi înviază, şi omul va putea să învie, *o dată cu zeul,* după moarte. Pentru aceasta c însă nevoie de o ceremonie mai intimă decât cea a religiei oficiale, a marilor zei. O ceremonie care să *unească pe* credincios cu zeul, să-i *contopească,* sâ-l *identifice* cu el. Şi atunci s-a ajuns - pe nesimţite şi în decursul multor veacuri - la mistere, la *iniţierea* în mistere, iniţiere ce nu cuprindea altceva decât riturile prin care omul putea deveni zeul vegetaţiei. Iar aceste rituri nu sunt greu de ghicit: ele coprindeau însăşi viaţa, moartea cruntă şi învierea zeului. Neofitul trecea prin aceleaşi faze prin care trecuse şi zeul, suferea - alegoric - aceeaşi moarte şi apoi renăştea împreună cu el. Dar îşi pierdea personalitatea. Era un Osiris, un Attys, un Dionysos.

în ceea ce priveşte misterele lui Tammuz, ele nu şi-au însuşit forme de iniţiere personală, esoterică. Au rămas în aceeaşi formă magică pentru promovarea vegetaţiei - prin sărbători publice - şi la miturile promovate de ea.

Concluzii

Acesta e tâlcul pe care ştiinţa modernă îl dă misterelor (Pentru bibliografie se va vedea articolul următor, asupra lui Dionysos-Zagreus). El ne lămureşte - mai mult sau mai puţin precis -schema lor evolutivă.

Spectacolul vegetaţiei care dispare şi reapare anual a condus mai

întîi Ia rituri magice care sâ o asigure şi să o dezvolte, iar mai târziu la legenda unor zei tineri care mor şi învie. în timpuri mai recente, s-a căutat în aceste rituri un interes personal, de mântuire prin contopirea cu zeul şi s-au modificat, sistematizat, purificat aceste rituri, ca să corespundă noii concepţii. S-a desăvârşit doctrina esoterică şi s-a desăvârşit, în acelaşi timp, *experienţa religioasă* suferită de iniţiat.

în ceea ce priveşte această experienţă, ştiinţa nu ne poate da lămuriri precise. Nu se ştie *cum* se îndeplinea contopirea cu zeul: prin halucinaţie, prin experienţă subiectivă sau prin anumite practici oculte. Unul dintre cei mai iluştri cercetători ai misterelor, profesorul italian Macchioro, crede a fi găsit cheia iniţierii orfice, care nu putea fi prea deosebită de celelalte iniţieri. Dar asupra acestor cercetări, cum vom vedea în articolele viitoare, savanţii nu sunt încă de acord.

Ceea ce nu trebuie să uităm e, însă, faptul că iniţierile acestea, departe de a fi numai o serie de rituri obscene - cum tind a le socoti unii erudiţi - posedau doctrine secrete şi căutau a dezvolta în sufletul iniţiatului extazul, pentru a se ridica în lumile de dincolo de simţuri. Drept mărturie stă întreaga literatură antică greco-orientală, până la Creştinism.

Dionysos-Zagreus

Veacurile VII şi VI în. de Christ. - în care toate civilizaţiile îndurară reforme şi reînnoiri religioase - cristalizară în Grecia cel mai pur, mai sublimat şi mai desăvârşit misticism din câte a avut antichitatea: *orfismul*. Experienţa interioară şi doctrinele orfice nu le vom cerceta în aceste note. Vom reţine, însă, faptul că zeul orficilor, în jurul căruia s-au organizat dogmele şi, prin urmare, se îndeplinea mântuirea iniţiaţilor, era Dionysos-Zagreus. Acelaşi Dionysos, din riturile căruia au izvorât şi s-au dezvoltat tragedia şi comedia greacă; acelaşi care, împreună cu Demetcr, întemeie misterele de la Elcusis şi care era slăvit la Delphi*[6]...

Se parc că Dionysos a fecundat, original şi trainic, întreaga civilizaţie elenă. S-a furişat în toate ungherele vieţii sufleteşti, a imprimat peste tot un dinamism creator, a lărgit orizonturile, a răscolit adâncurile sufletului colectiv şi a dat la iveală forme şi energii necunoscute. Cultul lui era alcătuit din rituri care entuziasmau până la furie orgiastică sau exaltau până la extaz. Taina izbânzii lui Dionysos trebuie căutată în puterea pe care o avea de a răscoli instinctele, vraja cu care aţâţa frenezia, răspândind neastâmpărul şi tulburând calmul conştiinţei de toate zilele. Cei care săvârşeau misterele dionisiace treceau prin stări sufleteşti atât de neaşteptate, atât de noi pentru mintea ce începea a îndrăgi logica şi moderaţia, încât nu le mai puteau părăsi. La răstimpuri, simţeau poruncitor nevoia de a se lăsa târâţi de furia orgiastică, de crunta beţie mistică, trudindu-se să atingă sublimul extaz în care îşi pierdeau personalitatea şi se desfătau - fericiţi şi inconştienţi - în fiinţa lui Dionysos.

Fără îndoială că nu toţi părtaşii la orgiile sfinte îndurau aceleaşi emoţii, treceau prin aceleaşi stări sufleteşti. Unii erau stăpâniţi de cea mai sălbatică bestialitate, manifestată sângeros şi sadic, - în timp ce alţii se purificau în orgii, cum se purifică astăzi rarii credincioşi în catedrale. Grecia era ajcătuită din ţinuturi mult deosebite unul de altul şi locuitorii fiecăruia din ele îndurau într-un fel deosebit experienţa dionisiacă. Peste tot, însă, Dionysos a fost izvorul de vitalitate şi virilitate, sămânţa preţioasă care a rodit cu belşug în sufletele credincioşilor, forţa ce s-a manifestat creator în domenii, în ţări şi în veacuri deosebite.

II

Grecii mărturiseau că Dionysos - cu numele de zeu oficial Bacchus*[7] - venise din ţinuturile stâncoase şi bătute de vânt de la Nord, din Thracia. Caracterul sălbatic al riturilor sale şi existenţa unui zeu asemănător, *Sabazio/*[8]*,* la thraci, ne îndreptăţesc să socotim exactă părerea aceasta. Putem afirma, fără teama unui neadevăr, că Dionysos a fost adus din Thracia. Dar iarăşi, el nu s-ar fi bucurat de atâta izbândă dacă nu întâlnea în ţările elene zei locali cu care să aibă multe şi esenţiale asemănări. De existenţa acestor zei străvechi, cu caracter dionisiac, nu ne putem îndoi. Dionysos poseda trăsături care alcătuiau conturul multor zei din felurite şi depărtate ţinuturi: trăsăturile de zeu al *vegetaţiei.* Ca şi Osiris, Attys, Tammuz, Adonis, ca şi atâţia alţi zei ai triburilor primitive din zilele noastre, Dionysos era un zeu al verdeţei, cultul lui era un cult agrarian, iar riturile ţinteau să promoveze *primăvara.*

Ca să trezească pe zeu - personificarea vegetaţiei - din amorţirea în care îl lăsase iarna, thracii îi sacrificau ţapi. Sângele jertfelor, stropind ţarinile şi crângurile, dădea puteri nouă, răscolea viaţa în vinele zeului. De aici legătura între ţapi şi cermoniile dionisiace, care au dus la originea tragediei. Concepţia despre sacrificiu se modifică, însă, şi thracii începură a crede că ţapul nu mai e o victimă jertfită zeului, - ci însuşi zeul. Sacrificiul fu explicat atunci printr-un mit care povestea moartea prin sfâşiere a lui Dionysos-Zagreus. înjunghierea ţapului se interpreta astfel prin amintire, prin *comemorarea* morţii crunte a zeului. Şi nu numai că se răspândea sângele şi carnea ţapului prin ţarini, pentru o bună recoltă, - dar se înfruptau şi oamenii dintr-însul, fiind convinşi că se împărtăşeau cu trupul zeului şi că îşi asimilează puterile lui.

Cele scrise mai sus sunt o reconstituire schematică - şi deci ideală - a începuturilor orgiilor dionisiace. Ceea ce nu trebuie să uităm, însă, din această reconstituire e concepţia asimilării puterilor divine prin înghiţirea cărnii ţapului ce personifică zeul. Pentru că, de la sacrificiul colectiv al unui ţap enorm - sacrificiu ce avea în vedere interesul hoardei, nu cel individual - se ajunse la sacrificii personale de iezi, săvârşite în taină, într-un mediu mai prielnic exaltărilor religioase.

Sub forma hibridă de sacrificiu colectiv şi individual, prin care se împăca interesul general cu cel personal, - cultul lui Dionysos pătrunse în Grecia şi se contopi cu alte culturi locale. O dată cu această coborâre spre Sud, riturile orgiastice - săvârşite în Thracia şi în Grecia, mai cu deosebire de femei - se potoliră, se umanizară. In munţii Thraciei, la căderea nopţii, hoarde de femei porneau spre înălţimi, cu câte un ied în braţe. Dionysos fiind zeul naturii, al codrilor înzăpeziţi, al prăpăstiilor ameţitoare, al izvoarelor ce se reped năpraznice printre stşnci - femeile trace socoteau că îi vor fi pe plac săvârşind rituri tot atât de crunte şi tot atât de sălbatice. De aceea, începeau goana înfricoşată către culmi, cu iedul cald la sân, în răcnete şi chiote prelungi, in jocuri de facle, desplctindu-se, rupându-şi vestmintele, zgâriindu-se, căutând durerea trupească şi bucurându-sc de ţâşnirea fierbinte a sângelui.

încetul cu încetul, alergarea aceasta de fantasme începea a-şi arăta efectul. Femeile erau coprinse de furie orgiastică, exaltarea simţurilor pricinuia halucinaţii, îşi pierdeau cunoştinţa, şi atunci - convinse că strâng în braţe însuşi trupul lui Dionysos, cel îmbucătăţit odinioară de Titani - sfâşiau iedul de viu şi rupeau cu dinţii dintr-însul.

Acesta era extazul femeilor thracc, aceasta era contopirea lor cu zeul, prin care îşi asimilau cât mai multe din însuşirile lui.

III

Statornicit în Grecia, cultul lui Dionysos nu şi-a păstrat decât puţin timp sălbăticia Nordului. Legende din acele timpuri ne-au rămas, însă, destule: Miniadele şi Pretidele, care sunt prefăcute în bacante de Dionysos, pentru că n-au voit să ia parte la misterele sale; Penteu şi Orfeu, ucişi de bacante, etc.

în Grecia, orgia dionisiacă părăsindu-şi caracterul bestial (cum era în Thracia) şi sexual (Frigia) - ajunge a dezlănţui în credincioşi numai *entuziasmul,* inspiraţia sfântă. Prin rit se urmăreşte aceeaşi unire cu zeul - temelia tuturor religiilor misterice şi a misticii creştine - dar nu unirea grosolană, prin carne, ci cea sublimată, prin duh. Se fac primii paşi de organizare a acestor experienţe religioase - de o însemnătate pe care noi, modernii, nu o putem pricepe în totalitatea sa - şi se netezeşte calea reformei din veacul VII, a orfismului. Dacă nu s-a ajuns mai de timpuriu la această purificare a cultului orgiastic, pricina trebuie căutată, poate, în sărbătorile viţei de vie - pe care şi le asimilase, din vechi timpuri, Dionysos.

După multe tradiţii greceşti, *Bacchus* - adică Dionysos - venise din India şi învăţase pe oameni să cultive viţa de vie. Ipoteza originii indiene pare a fi temeinică, mai cu seama ca brahmanii se folosesc de foarte multă vreme de o licoare fermecată, *şoma**[9], personificată de un zeu mult asemănător lui Dionysos.

îmbinarea sacrificiului iedului sau ţapului cu sărbătoarea vinului a îmbogăţit în nuanţe orgia şi i-a oferit posibilităţi creatoare în sufletele credincioşilor. Vinul a contribuit, lângă entuziasmul sacrificiului, la închegarea optimismului grec, la agilitatea cerebrală, încrederea, forţa şi originalitatea date oricărei preocupări. Cele două caractere esenţiale - de origine agricolă şi viticolă - din personalitatea zeului au rodit începuturile adevăratei civilizaţii greceşti şi, deci, europene.

însă prezenţa vinului a făcut imposibilă purificarea prin ascetism, înfrânarea poftelor trupeşti, puterea de concentrare interioară şi zbuciumul dureros al moralităţii. Toate aceste însuşiri - pe care dinamismul dionisiac nu le putea dezvolta - vor fi adunate, concentrate şi sublimate în orfism.

Notiţă bibliografică

Ca să nu îngreuiez textul acestor articole, voi răstimpuri bibliografia necesară. Pentru amănunte se poate folosi

bibliografia citată în volume speciale. în limba română nu avem până acum o monografie care să studieze misterele şi influenţa lor asupra filosofiei presocratice şi originilor creştinismului. Autorul acestor note nădăjduieşte că va putea publica, şi nu peste mult timp, o lucrare amănunţită asupra acestor probleme.

/A//5ten(Bologna, 1924) de prof. R. Pettazzoni, e cel mai recent şi mai complet tratat. De acelaşi, pentru Dionysos şi orfism, *La religioni nella Grecia antica* (Bologna, 1921). Mai nemerită pentru iniţierea în aceste studii este lucrarea lui N. Turchi: *La religioni misteriosofiche del mondo antico* (Roma, 1925). Ediţia prescurtată a colosalei *Ramure de* aur (Paris, 1924) de Frazer e necesară cunoaşterii caracterului agrarian al misterelor. Tot la Frazef, volumele separate din ediţia completă a *Ramurei de aur, Adonis, Attys, Osiris* (2 voi.) şi *The dyinggoo\London,* 1914).

Asupra iniţierii în triburile sălbatice: H.Webster, *Societe seciete primitive* (Bplogna, 1923, trad.ital.). Pentru riturile asiriene, A. Moret: *Mysteres egiptiens* (1914). Pentru Dionysos şi orfism, Rohde, *Psyche (\ $94);* V.Macchioro: *Zagreus* (1920, Bari); Carolina Lanzani, *Religione dionisiaca* (Torino, 1925), etc.

Din numeroasele lucrări ale lui Cumont: *Lea religions orientales dans Ic paganisme romain* (Paris, 1909) şi sinteza: *Les mysteres de Mithra* (Bruxelles, 1913). De asemenea, lucrări capitale: H.Graillot, *Le culte de Cybele* (Paris, 1912) şi Baudissin, *Adonis und Esmun* (Leipzig, 1911).

Trebuie completate manualele generale de istoria religiilor: Tiele, Chantepie, de la Saussaye, Moore, Huby, etc.

Qrfeu şi inițierea orfică Misterele nu erau reprezentații scenografice

Să fixăm, pentru orientare, cele câteva puncte statornicite până acum în ceea ce priveşte esența orfismului.

1.ca orişice mister, orfismul urmărea mântuirea inițiatului prin contopirea, prin identificarea cu zeul;

2.această contopire se desăvârşea printr-un rit ce simboliza moartea şi învierea lui Dionysos;

3.ritul, departe de a fi o reprezentare scenică la care neofitul să asiste ca spectator, era săvârşit chiar asupra acestuia;

4.rezultatul era dezvoltarea unor stări sufleteşti care influențau atât de puternic asupra inițiatului, încât acesta rămânea toată viața legat de secta respectivă.

Câteva lămuriri.

Asupra celor dintâi puncte nu se pot face obiecții. Se ridică, însă, îndoieli în ceea ce priveşte caracterul *subiectiv* al misterului orfic, şi deci, al celui de la Eleusis. Majoritatea savanților au acceptat ipoteza că misterele antice, ca şi misterele creştine medievale, erau alcătuite dintr-o dramă sacră cu caracter scenografic, în care se reprezentau viața şi moartea zeului. Aduceau întru susținerea acestei ipoteze câteva scene antice care, însă, cercetate fără pătimire, s-au dovedit lipsite de înțelesul pe care Ii—1 dădeau aceşti savanți (în frunte cu Lobeck; vezi Macchioro: *L'essenza delmiștero,* în volumul *Orfismo e Paolinismo).* Foncart, eruditul istoric al misterelor de ța Eleusis, s-a trudit a dovedi ca în sanctuar se reprezenta, cu mijloace tehnice neobicinuite, drama lui Demeter, Dionysos şi Persephona, - neluând, însă în seamă că numeroasele colonade împiedicau orişice desfăşurare scenică. Şi apoi, dacă la Eleusis s-ar fi putut reprezenta drama sacră prin mijloacele tehnice de care povesteşte Foncart - cum se putea îndeplini aceasta în celelalte sanctuarii mai sărace, în toate celelalte sanctuarii din lumea veche, multe adăpostite într-o peşteră ?

Părerea noastră este că reprezentații dramatice se puteau săvârşi atât la Eleusis, cât şi în alte sanctuarii mai de seamă, dar nu credem că prin aceste reprezentații se îndeplinesc inițierile. Reprezentațiile aveau mai de grabă un caracter *exotenc* şi se săvârşeau pentru cei neinițiați.

Mărturiile inițiaților

Dar un alt argument se împotriveşte mai cu putere concepției obiective a misterelor. Atâția scriitori antici care au fost inițiați vorbesc cu mult respect şi cu multă teamă de mistere. Printre ei se

aflau filosofi, oameni de stat, literați iluştri. Cum putem oare admite ca toți aceştia au rămas atât de profund impresionați numai asistând la desfăşurarea scenică a unui mit pe care, de altfel, îl cunoşteau şi înainte ? Şi dacă la Eleusis această desfăşurare ar fi fost - lucru, de altfel, imposibil - grandioasă şi ar fi putut impresiona sufletele neofiților, cum s-ar explica succesul celorlalte sanctuarii, sărace şi umile?

S-a făcut până acum o mare greşeală când s-a' încercat să se explice misterele: nu s-a ținut seama de atâția inițiați, de-a lungul atâtor veacuri, care au rămas până Ia moarte devotați sectei. Fără îndoială că altceva, mai deosebit de religia oficială şi de spectacolele teatrale, aflau neofiții în mistere. Experiența îndurată de ei în inițiere era de o esență mult deosebită de celelalte experiențe zilnice sufleteşti. Extazul care îi cuprindea - prin posturi, dansuri, cântece şi, fără îndoială, alte practici oculte despre care nu ştim nimic - făcea să le răsară în suflet, simțăminte noi şi, poate, stări de cunoştință, noi simțuri, de care ne vorbesc ocultiştii contemporani.

Cele scrise mai sus nu sunt sprijinite de fapte. în adevăr, Macchioro a dovedit ştiințificeşte - atât în *Zagreus,* cât şi în *Orfismo e Paolinismo* - că neofitul suferea el însuşi patimile şi învierea lui Dionysos şi ca era adus, prin aceasta, într-o stare hipnotică asemenea extazului. Acestea sunt faptele. Şi fapte sunt, de asemenea, mărturiile celor inițiați, atâtea personalități care vorbesc cu admirație de mistere. Legătura pe care o facem noi, e, deci, pe deplin justificată. Noi afirmăm că experiența suferită dezvolta în sufletele inițiaților *posibilități de cunoaştere* nemaiîntâlnite până atunci. Ştim că neofiții trebuiau să treacă printr-o perioadă de pregătire: viață ascetică, rugăciuni, cunoaşterea dogmelor, etc. Cu siguranță că în acest interval ci încercau şi alte practici oculte, care să le pregătească revelațiile inițierii. în orişice caz, trebuie să admitem că ceremonia inițierii aducea ceva nou şi prețios pentru neofit. Aducea o stare sufletească mistica, prin care neofitul se simțea înălțat, sublimat. Nevoia de a explica mărturiile excelente ale atâtor scriitori antici ne sileşte să explicăm această ipoteză.

"The Ghost - Dance Religion'

Esența orfismului - ca şi a tuturor misterelor, de altfel - era deci extazul. Prin extaz se dezvoltau - în cei mai desăvârşiți - posibilități noi de cunoaştere; prin extaz sufletul părăsea (după credința lor) trupul şi colinda prin Infern, convorbind cu morții. Faptul este mărturisit şi de scriitorii vechi, dar este mai cu seamă dovedit prin comparația cu o religie a indienilor americani moderni, cu asa-numita *the ghost-dance.*

Alăturarea dintre cele două religii - atât de deosebite ca aspect şi totuşi identice în **origine - a facut-o profesorul Macchioro** în **noua** ediţie, grandioasă, **a lui *Zagreus.* Cum această ediţie nu** a **început** încă a se tipări, **profesorul italian a avut deosebita** bunăvoinţă de a ne trimite manuscrisul cap. respectiv (cap. 1, partea **III),** pentru a-1 folosi în articolele de faţă.

Religia *ghost-dance* a luat fiinţă pe la sfârşitul secolului XVIII în America şi s-a întins repede mintre triburile indiene. în originea şi fiinţa ei, *The ghost-dance reugion* are multe asemănări cu orfismul. Nu trebuie să ne lăsăm înşelaţi de aspectul barbar al acestei secte indiene şi să nu admitem nici o alăturare între aceasta şi puritatea desăvârşită a orfismului. La origine, mentalitatea primitivă din care a izvorât orfismul, cea a triburilor prehelenice - nu se deosebea de cea a indienilor de astăzi. Puritatea morală şi dogmele orfismului sunt produsele unei îndelungi evoluţii. Dacă şi *the ghost-dance religion* ar avea posibilităţi de dezvoltare, ar atinge, peste câteva veacuri, o egală perfecţiune morală unită cu un sistem teogonic şi cosmogonic desăvârşit.

Religia indienilor americani a fost născocită de un profet cu însuşiri magice şi răspândită de mai mulţi asemenea profeţi, dintre care trebuie să reţinem numele lui Sitting-Bull. Ceremoniile se desfăşurau astfel. La răstimpuri, se adună toţi credincioşii dintr-o regiune şi încep să danseze într-un ritm şi după o melodie anumită. Dansurile ţin zile întregi şi părtaşii ajung într-o stare de surescitare nervoasă neobicinuită. Atunci, profetul -mag începe să magnetizeze pe câţiva dintre dansatori şi aceia cad pe dată într-un somn hipnotic. Când se deşteaptă, povestesc celorlalţi călătoria lor în lumea subpământeană şi conversaţiile avute cu sufletele rudelor şi prietenilor morţi. E interesant faptul că un francez, Paul Boyton, căruia îi murise de curând fratele, a cerut să fie şi el hipnotizat şi a mărturisit, după ce s-a deşteptat, că a întâlnit în adevăr şi a convorbit cu sufletul fratelui.

Caracterul esenţial al religiei *ghost-dance* stă, ^ deci, în călătoria subpământeană pricinuită prin dansuri frenetice. întocmai ca şi la orfism. Textele şi monumentele antice ne afirmă călătoria sufletelor în câmpiile Persefonei, iar legenda lui Orfeu, profetul - mag care a pus temelia religiei orfice, e cunoscută tuturor. Şi Orfeu a fost în Infern, ca s-o caute pe Eurydice. Dar căutarea iubitei este un element adăugat posterior. La origine, Orfeu se coboară în Infern, cum se coboară orice profet al religiei *ghost-dance:* în interesul credincioşilor de sectă.

Persoana **lui** Orfeu -Concluzii

Orfeu n-a fost numaidecât o figură legendară. Orfeu a fost un profet şi un magician, nu un "mare iniţiat", după expresia lui Shure, a cărui manieră poetică de a înţelege istoria religiilor nu trebuie de altfel confundată cu a noastră, întemeiată pe texte şi pe cercetări ştiinţifice. Orfeu a împrumutat foarte multe elemente din religia dionysiacă, le-a dogmatizat, a introdus călătoria iniţiaţilor în Infern prin extaz şi a creat orfismul.

IpQţeza aceasta a lui Macchioro e deosebită de exalte explicaţii anfttfflateaâle orfismului. E deosebită prin fapfej *ă* aşază Ia temelia lui o mare personalitate: aceea care se ascundea sub numele legendar al lui Orfeu.

Zagreus şi păcatul originar

Ca şi Osiris, Adonis-Tammuz, Attys, Dionysos muri de moarte cruntă. Muri sfâşiat de viu şi înghiţit de Titani.

Dionysos era fiul Proserpinei şi al lui Zeus şi căpătase în dar, de la părintele său, stăpânirea lumii. Titanii pizmuiau însă puterea copilului zeiesc şi, îndemnaţi de Hera, soţia legitimă a lui Zeus, hotărâră să-1 ucidă. Legenda povesteşte că vrăjmaşii s-au apropiat de Dionysos şi i-au câştigat încrederea cu ajutorul unor jucării, printre care şi o oglindă. Amănuntul acesta nu e lipsit de însemnătate pentru că toate aceste -"jucării" erau folosite - ştim de la Clement Alexandrinul - în riturile de iniţiere orfică. Explicaţia e uşor de aflat. Neofitul trebuind să sufere în întregime patimile lui Dionysos, era nevoit - după cum am mai scris - să moară, alegoric, în aceleaşi împrejurări ca şi zeul.

înţelegând că Titanii vor să-1 piardă, Dionysos fuge şi încearcă sa scape transformându-se, pe rând, în felurite animale. Sub forma unui taur este prins, însă, de Titani, sfâşiat şi înghiţit. Numai inima zeului scapă şi, găsind-o, Minerva o duce la Zeus. După ce o înghite, Zeus are legături cu zeiţa *Semele* şi Dionysos renaşte dintr-însa. în acelaşi timp, Zeus se gândeşte la răzbunare şi, urmărindu-i pe Titani, îi trăzneşte unul câte unul, prefacându-i în pulbere.

Mitul acesta stă la temelia teologiei orfice. El explică, în acelaşi timp, fiinţa dublă a omului, enigma vieţilor succesive şi necesitatea iniţierii în mistere. Pentru că orficii socoteau pe Titani strămoşii omenirii. Din cenuşa trupurilor trăznite de Zeus s-au născut cei dintâi oameni, care păstrau în fiinţa lor două elemente potrivnice: unul *titanic,* bestial, obscur, purtând vina cea mare a uciderii lui Dionysos, vină ispăşită prin nesfârşite întrupări; celălalt *dionisiac,* divin, luminos, transmis prin trupul lui Zagreus înghiţit de strămoşi. Nici un om nu se poate libera de această dublă obârşie. Toţi trebuiau să vieţuiască şi să sufere pe pământ, ispăşind păcatul Titanilor. Sinuciderea nu era de nici un folos, pentru că sufletul se întrupa iarăşi într-un nou trup, continuând nesfârşita serie a încarnărilor. Există numai o singură cale de mântuire: iniţierea în mănăstire. Devenind iniţiat, omul cunoştea originea vieţii pământeşti şi misterul lui Zagreus. Dar cunoştea cu totul altfel decât cum se cunosc asemenea lucruri în zilele noastre sau chiar cum puteau fi ele cunoscute de cei neiniţiaţi. Nu era o *cunoaştere* raţională, întemeiată pe vederea unor realităţi obiective, - ci o *experienţă subiectivă,* un extaz, o desfăşurare de scene fără substrat real, dar de o nemăsurată valoare sufletească. Ceea ce afla neofitul era destul de preţios ca să-1 ţină legat întreaga

viaţă de misterul în care fusese iniţiat. Vom vedea că concepţia *subiectivă* a misterelor, stabilită de profesorul italian Vittorio Macchioro - pe care, modificată pe alocuri de interpretări personale, o dezvoltăm în aceste articole - deşi neadmisă încă de mulţi savanţi, e singura care ne poate lămuri, în tot complexul lor, misterele.

Gloria şi 'decadenţa orfismului

Orfismul, ca religie dogmatică, s-a alcătuit în secolele VII-VI, în Attica. De aici s-a răspândit în toate cetăţile greceşti şi a înflorit în Grecia Mare, paralel cu secta pitagoricienilor, cu care avea, de altfel, multe asemănări în ceea ce priveşte organizaţia După cum se ştie, însă, orfismul a fost la origine numai un curent abătut din bogata revărsare a religiilor dionisiace. Caracterele sale de bază aparţin mentalităţii primitive, sunt produsele spirituale ale triburilor prehelenice, cu mult înaintea lui Omer.

în notiţele de faţă suntem nevoiţi să trecem peste multe lămuriri de mare însemnătate, care ar aduce lumini şi orientare nouă în problemele religioase. Altminteri, am fi nimicit cu totul unitatea acestor pagini şi am fi introdus o erudiţie neîngăduită revistei în care se tipăresc. Nu putem, din acesta pricină, stărui îndeajuns asupra raportului dintre religia oficială greacă şi orfism. Şi acest raport e de mare însemnătate, pentru că ne lămureşte atât cauzele pentru care orfismul a decăzut prin războaiele cu perşii, cât şi ruina Imperiului roman, prin răspândirea creştinismului şi a mithriacismului. Raportul acesta era, în puţine cuvinte, acela dintre o religie *statală,* care privea interesul *colectiv* şi una *personală,* preocupată de mântuirea individuală. Pe de o parte *Cetatea,* deci *naţiunea,* ca un zeu de care se lega o tradiţie comună şi care era adorat de toţi cetăţenii, - iar pe de alta, *Lumea întreagă,* un zeu *universal,* prin care se putea mântui orişicine, de oriunde; un zeu care rupea deci legăturile religioase dintre locuitorii uneia şi aceleiaşi cetăţi.

De aceea orfismul, ca oricare religie misterică, era răspândit printre sclavi şi printre streini. Creştinismul - religie universală - s-a răspândit la început printre supuşi, printre legionarii neitalieni. Iar când a pătruns adânc în viaţa Imperiului Roman, când concepţia mântuirii personale a triumfat în locul concepţiei Statului - Suveran, Imperiul s-a prăbuşit. Fără îndoială, nu numai din pricina creştinilor, care nu cutezau să ridice sabia sau a celorlalţi iniţiaţi în misterele orientale (isiacii, mithriaciştii, etc), care nu mai erau cu nimic legaţi de Stat - s-a prăbuşit Imperiul Roman; dar acestea au înrâurit covârşitor.

Barbarii ar fi fost cu siguranţă stăpâniţi, dacă exista - cel puţin în

legiunile de la graniță - coeziunea socială necesari, dacă noțiunea Statului n-ar fi fost atât de alterată.

Când perșii amenințau să cotropească peninsula, grecii au uitat orfismul, religia personală. Interesul general a trecut îndată pe cel dintâi plan și perșii au fost înfrânți. Armatele grecești nici nu se pot alătura legiunilor romane de la graniță, învinse de hoarde mult mai puțin numeroase (e drept, mai războinice și mâi crunte) ca perșii. Dar legionarii din Dacia, din Iliria, de la Rihn, - erau toți inițiați în **mithriacism și creștinism, amândouă religii universale...**

După războaiele cu perșii, orfismul a intrat oarecum în umbră, însă nu a încetat a se dezvolta, a se răspândi și a influența. A devenit mai esoteric, mai aristocrat ca la început. Dogmele s-au amplificat și s-au subtilizat. Ideile orfice au fost acceptate de mulți filosofi și oameni aleși ai antichității. Cei neliniștiți, cei mistici nici nu puteau găsi altundeva mântuire în afară de orfism. Religia oficială nu-i putea satisface, nu avea nici un conținut mistic; era rece, comună și aparținea tuturor.

După cum vom arăta altădată, orfismul a înrâurit câțiva din cei mai mari filosofi greci. Și tot orfismul a fost singurul curent mistic apropiat de creștinism, care i-a anticipat întrucâtva experiența religioasă și i-a pregătit calea.

Comunitatea orfică

Comunitatea orficâ era alcătuită din toți inițiații dintr-o regiune. Orficii posedau - ca orișicare religie mistericâ - basilice în care se îndeplineau atât inițierile individuale, cât și ospețele sacre comune. Aveau și o teologie, o culegere de poeme în care se povestea, printre altele, coborârea lui Orfeu în Infern și care treceau drept chiar opera profetului.

Viața în sânul comunității nu ne este prea bine cunoscută. Știm totuși că inițiații duceau o viață ascetică, închinată cu totul desăvârșirii sufletești. Nu mâncau carne, trăiau retrași din viața publică și privată. De altfel, prin inițiere, aproape își pierduseră personalitatea. Părăsiseră vechile credințe, vechile concepții raționaliste, uitaseră legăturile sociale. Bineînțeles, lucrul acesta se petrecea numai cu o parte din orfici, cei care trecuseră prmtr-o inițiere superioară. Asupra acestei inițieri nu știm nimic precis: ne-au rămas numai urme în morminte, prin care putem deosebi două teluri de inițiați. Ne putem închipui că inițierea superioară consta într-o mai întinsă, mai adâncă, mai deplină experiență religioasă.

După ce mureau, orficii erau arși și îngropați într-un loc anumit, iar lîngă ei se așezau foițe de aur cu sfaturi pentru călătoria ce trebuia îndeplinită, prin câmpiile Persefonei. Se pomenește, în aceste foițe, de două cărări pe care le va întâlni duhul. El va trebui să apuce pe cea din dreapta[90], care îl va duce sr>re locul Memoriei. Iar când păzitorii îl vor opri, el trebuie să spună: "Sunt fiul Pământului (Gea) și al Cerului (Uranus) înstelat. Sunt deci și eu de neam ceresc și voi trebuie să știți aceasta! Dar setea mă chinuie și sfârșitul mi-e aproape. Dați-mi repede să beau din apa rece care curge în lacul Memoriei' *(Lammiaeta dela Petelia,* vezi bibliografia în articolul viitor).

în orfism, escatologia - adică tot ceea ce privea lumea subpământeană, lumea celor morți - avea mare însemnătate. De altfel, o parte din inițiere consta tocmai în cunoașterea acestei lumi. Neofitul cădea într-o stare de extaz în care îndeplinea - ca altă dată Orfeu -călătoria în Infern. Călătoria aceasta fantastică îi lămurea, poate, câteva **din** tainele trecutului și viitorului ființei sale.

Mult întuneric apasă încă asupra misterelor orfice și multe explicații sunt încă numai niște ipoteze. Dar caracterul acesta escatologic este pe deplin dovedit și de el trebuie să ținem seama.

Cu toate că vom reveni asupra esenţei misterului orfic în articolul viitor[0], unde vom arăta şi legăturile cu secta indiană *the ghpst dance,* nu putem încheia notiţele acestea fără a pomeni şi "Vila misterelor" din Pompei, basilica orfică descoperită în 1907 şi asupra căreia profesorul Macchioro a publicat în 1920 o carte celebră, *Zagreus, Studi sull'orfismo* (Bari).

Profesorul Macchioro este unul din cei mai eruditi istorici ai orfismului şi se distinge printr-o personală interpretare pe care a dat-o misterelor. Cartea pomenită a făcut zgomot atât în mediile savante, cât şi în elita intelectuală de pretutindeni. Din nefericire, la noi, *Zagreus* a trecut - ca atâtea alte cărţi - cu totul neobservată.

Vila Item din Pompei s-a dovedit a fi o basilica orfică, în care se desăvârşeau tainic ceremoniile comunităţii locale. Ceea ce ne interesează mai mult sunt o serie de ficţiuni zugrăvite de-a lungul celor patru pereţi ai unei mari săli, picturi ce reprezintă riturile unei iniţieri orfice. Nu putem analiza aici scenă cu scenă picturile şi nici nu putem reproduce admirabila exegeză a profesorului Macchioro. Ceea ce trebuie să reţinem, însă, e faptul că iniţierea orfică era o experienţă personală subiectivă, prin care neofitul se contopea cu Dionysos şi renăştea o dată cu el. Iniţierea era un rit săvârşit de însuşi neofitul şi îl făcea să treacă prin puternice stări sufleteşti, care îi răpeau personalitatea. Adevăratul iniţiat nu mai purta un nume şi nu se mai bucura de o conştiinţă personală: era un Dionysos, era *backos...*

Aceasta e temelia pe care îşi clădeşte Macchioro noua interpretare dată misterelor. Se ştia până acum că misterul contopeşte pe credincios cu zeul şi că această contopire are de scop să treacă iniţiatului forţe divine. Se credea, însă, că iniţiatul asista la o reprezentare scenică, simbolizând mitul zeului, că asista ca spectator. Deosebirea este enormă.

Pe de o parte spectacolul obiectiv, exterior, real, pe de alta experienţa subiectivă, interioară, ce conduce la extaz.

în articolul viitor, unde vom încerca şi o concluzie generală asupra orfismului - vom aduce câteva probe pentru teoria experienţei subiective în mistere.

" Am inversat ordinea materialelor apărute în revistă pentru respectarea criteriilor care au stat la baza structurării acestei cărţi (Nota editorilor).

în Antichitate, încă de la Herodot, se credea că mai toţi filosofii greci au călătorit în ®rient, au fost iniţiaţi în mistere şi au petrecut ani îndelungaţi în templele egiptene sau babiloniene. Tradiţia aceasta, care năzuia să lege cât mai mult începuturile filosofiei elene de înţelepciunea orientală, a fost în deosebite feluri interpretată de savanţii moderni. Unii au socotit-o întru totul exactă şi au dedus gândirea presocratică din *Cartea morţilor* egipteană, din *Zend-Avesta* persană, din fragmentele astronomice chaldeene şi cărţile feniciene ale lui *Sanchoniathou* sau din cele indiene ale filosofilor *Kapila, Vyasa, Geming, Kanada,* etc. Iar alţii, hotărâţi să dovedească absoluta puritate şi originalitate a geniului elen, au negat valoarea relatărilor antice şi n-au admis nici o influenţă venită din Orient.

Exagerări şi neadevăruri se întâlnesc, din belşug şi într-o parte şi în cealaltă. în realitate, greşeala pe care o săvârşesc majoritatea celor ce scriu istoria filosofiei greceşti e că pornesc de la un fals punct de vedere şi de la o prejudecată a culturii moderne. Pe lângă faptul că cei mai mulţi ignoră cu totul istoria şi psihologia religiilor, istoria ştiinţelor şi cercetările contimporane asupra extazului şi a unora dintre fenomenele metapsihice de valoare cunoscitivă, cum ar fi, de pildă, moniţiunile şi psichometria - istoricii moderni ai filosofiei alunecă în greşeala de *a socoti mentalitatea antică identică, in esenţa ei, cu cea a veacurilor noastre* (când, în realitate, ea se deosebeşte covârşitor, prin faptul că a suferit experienţa creştinismului şi desăvârşirea ştiinţelor de observaţie din sec. XIX - (activităţi spirituale numai în germen cunoscute antichităţii) şi a încercat să reconstituiască această mentalitate folosindu-se de fragmente filosofice *păstrate întâmplător* până în zilele noastre.

Nu e locul să stăruim aici asupra discuţiilor din jurul filosofiei presocratice. în lucrarea noastră, *Originile gândirii europene*[91], vom consacra un volum întreg începuturilor şi dezvoltării filosofiei greceşti. Vom arăta acolo cum trebuie înţeleasă influenţa orientală şi vom încerca să reconstituim şi să explicăm spiritul primordial manifestat de civilizaţia elenică şi, îndeosebi, spiritul filosofiei elenice. Deocamdată, ne mulţumim să amintim că numai o parte dintre filosofi - despre care tradiţia spune că au fost "iniţiaţi" - în Orient sau la Eleusis - au lăsat să se întrevadă aceste influenţe în sistemele lor. Dintre toţi aceşti filosofi, nu vom pomeni în notele de faţă decât pe acei care trădează urme de concepţii sau experienţă

mistică orfică, oprindu-ne asupra lui Heraclit pe care îl vom analiza la lumina cercetărilor profesorului Macchioro.

Misterul orfic şi filosofia greacă

De la început trebuie să atragem atenția asupra unui fapt de mare însemnătate: unii filosofi greci *au cunoscut* - direct sau prin pitagoricieni - *părți din orfism* şi le-au folosit la elaborarea sistemelor lor personale; alții *au suferit ei înşişi experiența religioasă orfică, au fost,* cu alte cuvinte, inițiați în orfism, au trecut prin puternicele stări sufleteşti de care pomeneam în articolele precedente. Deosebirea dintre ei e vădită: cei dintâi prezintă urme orfice în teoriile lor; ceilalți au întreg sistemul filosofic izvorât din experiență orfică.

Empedocle a cunoscut anume idei orfice prin intermediul pitagoricieni lor, dar esența sistemului său nu poate fi alăturată de orfism. El a împrumutat *gândirile* orfice ca un act rațional al spiritului. Mai mult poate fi apropiat de orfism Xenofon, care avea o definitivă concepție monoteistă şi era renumit prin furia cu care predica împotriva fabulelor scrise de poeți asupra divinităților. Amândouă aceste trăsături se găsesc şi la Heraclit, filosof care a suferit personal - după cum se va vedea - experiența orfică. Xenofon se arată, de asemenea, sceptic în ceea ce priveşte realitatea cunoştinţelor noastre, asemănându-se prin aceasta cu Parmenide, alt filosof care a cunoscut - probabil tot prin pitagoricieni - orfismul. Parmenide, în poemul său, a descris naşterea şi originea zeilor după concepția orfică. Ceva mai mult, a dus mai departe scepticismul lui Xenofon, afirmând că datele simțurilor sunt aparente, că adevărul pur transcendează simțurile şi nu poate fi aflat prin ele. îndoiala aceasta -care a avut o influență enormă, creând psihologia - şi chiar dispreţul către simțuri, era o urmare a misticismului de origine orfică.

Asupra acestor filosofi - despre care tradiția ne relatează că au cunoscut adânc doctrinele şi chiar au făcut parte din secta pitagoriciană - s-ar putea face o observație pe care nu o găsim fără interes şi care, în lucrarea noastră, conduce la concluzii noi şi instructive. E faptul că toți aceşti filosofi se deosebesc de ceilalți anteriori sau contimporani prin puținul interes ce-1 arată *fizicii,* observației naturii şi înseşi naturii împrejmuitoare.

Atât Empedocle, Parmenide, cât şi Heraclit nu s-au distins prin cunoştinţele ştiinţifice care începuseră - cu şcoala ionică - să ia un avânt nemaiîntâlnit până atunci. Teoriile lor fizice sunt împrumutate de la ionici, de la Xenofon şi de la pitagoricieni. Aceştia din urmă le luaseră tot de la ionici. Nici Xenofon nu s-a deosebit prin merite

ştiinţifice; totuşi, s-a ocupat printre cei dintâi cu geologia şi paleontologia.

în ceea ce priveşte pitagoricienii, ei au dus ştiinţele matematice şi astronomice la o perfecție ale cărei margini nu le putem cunoaşte, din pricina disciplinei strict esoterice ce domnea în sectă. Noi nu putem şti astăzi dacă cunoşteau sau nu toate teoriile matematice pitagoriciene, deoarece ele erau răspândite într-un cerc foarte restrâns şi nu s-au transmis de către epigoni sau de către cei fugiți din sectă. Şi, când ştim ce progres colosal înseamnă ştiința pitagorică față de ştiința timpului, nimic nu ne poate îndreptăți să credem că o cunoaştem astăzi în întregime. Poate multe din adevărurile matematice descoperite mai târziu erau cunoscute pitagoricienilor. Faptul că ele s-au pierdut după nimicirea sectei nu trebuie să ne uimească, pentru că legile se opuneau ca tainele ştiinței divine, Matematica, să fie revelate neinițiaților. Asupra acestei secte - atât de asemănătoare celei orfice - nu ştim decât foarte puține lucruri şi suntem nevoiți mereu ca, pe mărturia unui scriitor antic, să facem presupuneri.

în orişice caz, e un lucru admis astăzi de toți istoricii că ştiințele naturale preocupau prea puțin pe pitagoricieni. Interesul pentru fizică (în înțelesul vechi al cuvântului) nu se arată decât peste un veac de la întemeierea sectei: la *Alkmaion,* primul medic italian şi precursorul medicinii hipocratice (teoria fiziologică a senzațiilor şi a generației); la *Filolaus* (în cele patru principii organice: creierul, inima, buricul, sperma) şi la *Archytas* (mecanica practică). Iar că aceste cunoştinţe nu erau esențiale sectei, nu prezentau prea mult interes pentru pitagoricieni, o dovedeşte faptul că -ele erau lăsate să se răspândească în voie, în timp ce adevărata ştiinţă, Matematica, era ferită cu o rară străşnicie de ochii mulțimii.

Lângă Heraclit şi pitagoricieni, care au suferit experiența orfică, se poate aşeza Platon, ultimul inițiat de geniu. Misticismul lui Platon, entuziasmul său pentru principiile prime, preocuparea de lucrurile extrapământeşti, argumentarea în jurul nemuririi sufletului şi alte trăsături esențiale sunt de origine orfică. Platon vorbeşte întotdeauna cu respect de mistere - fie cele orfice, fie cele de la Eleusis - iar capodopera sa, *Phaidon,* e un dialog orfic.

Heraclit "obscurul'

Dar să ne întoarcem la Heraclit, "obscurul" filosof din Efes, pentru tălmăcirea căruia ne vom folosi numai de cartea profesorului Macchioro, *Erudito, Nuovi, studi sull'orfismo* (Laterza, Bari, 1922).

Despre acest Heraclit se cunosc foarte puţine lucruri. Diogcnc Laertiu spune că "înflorea" în timpul lui Darius, deci prin jurul anilor 500 în.Chr. Unii istorici ai filosofiei îi socotesc viaţa între 535-475. Se ştie că era de neam regesc şi descindea dintr-o familie de sacerdoţi. Se mai ştie că era mândru, solitar, chiar mizantrop, totdeauna întunecat la faţă şi îşi dispreţuia straşnic contimporanii. A scris o carte al cărei titlu e, poate, *Despre natură* şi care era împărţită în trei capitole: *Despre univers, Politica* şi *Discursul Teologic.* Din aceaste capitole ne-au rămas mai multe fragmente (130 în ediţia lui Bywater), asupra cărora istoricii au creat numeroase şi fantastice interpretări.

In studiul acestor fragmente s-a săvârşit o mare greşeală, împotriva căreia profesorul Macchioro reacţionează pe bună dreptate. S-a uitat, adică, un lucru de o capitală însemnătate: că fragmentele ni s-au transmis *întâmplător,* că ele nu pot fi cercetate unul câte unul, ca nişte aforisme, ci trebuiesc înţelese în unitatea lor organică. Nu se poate trage o concluzie definitivă dintr-un fragment heraclitian, când nu se cunosc cele ce se spuneau înainte şi după el. S-au adus împotrivirea că această *unitate* nu poate fi reconstituită, deoarece resturile sunt prea neînsemnate, iar ceilalţi filosofi sau istorici (exceptând Diogene Laertiu - care n-a înţeles decât prea puţin din gândirea profundă a filosofului efesian) nu vorbesc destul de lămurit despre sistemul lui Heraclit. împotrivirea aceasta nu e însă justă, deoarece există o lucrare antică în care se citează şi se comentează filosofia lui Heraclit. E opera *Sfântului Hippolit* (sec.III), intitulată *Refutarea tuturor ereziilor,* care ni s-a transmis aproape în întregime, într-însa apologetul creştin caută să arate că toate ereziile şi sectele creştine nu se întemeiază pe Evanghelii, ci pe doctrinele filosofilor păgâni.

în cartea X, Hippolit combate erezia *noeţiană,* izvorâtă din învăţăturile greşite ale lui *Noetius,* şi o combate acuzând-o că nu se inspiră din Sfintele Dogme, ci din filosofia unui păgân, din cea a lui Heraclit. Felul cum procedează Hippolit ne îndeamnă să credem că a cunoscut direct a treia parte din lucrarea lui Heraclit, *Discursul Teologic* - foarte mult răspândit de către stoici. Apologetul creştin caută să reconstituie - cu citate şi comentar - în toată fiinţa ei, filosofia teologică şi cosmologică a lui Heraclit şi să arate că, într-însa, gânditorul efesian dezvolta anumite teme care se asemănau mult şi au influenţat chiar învăţăturile lui Noetius. Dovedeşte, deci, că în *Discursul Teologic,* Heraclit vorbea de un zeu Tată şi de un Fiu care murea şi renăştea după voinţa Tatălui (Macchioro, op. cit., p. 33). Şi care putea fi acest zeu care moare şi înviază, dacă nu Zagreus, zeul orficilor, singurul din toată mitologia elenă care suferă un asemenea lucru?

Această dovadă - pe care nu o putem obţine numai cu fragmentele propriu-zise şi care reiese **limpede din comentariul,** din întregirea apologetului - **ne** îndreaptă **către o interpretare fecundă şi justă** a **celor** ce **ne-au rămas din gândirea lui Heraclit.**

Esenţa orfică a filosofiei heraclitiene

Dacă Heraclit pomenea de mitul lui Zagreus, dacă în *Discursul* său "teologic" dezvoltă teoriile orfice, va trebui să găsim urmele acestei concepţii şi în celelalte fragmente. Lucrul acesta a fost cu deplină izbândă îndeplinit de Macchioro. Din admirabila sa interpretare, întemeiată pe o erudiţie filologică şi un spirit critic cum rar se mai întâlneşte, spicuim câteva pilde referitoare la cele mai celebre fragmente heraclitiene.

într-un fragment (52 Diels), Herodot pomeneşte de un copil ce se joacă în zaruri şi care stăpâneşte pământul. Ceea ce ne face să ne amintim de copilul Zagreus, căruia părintele său, Zeus, îi dăruise stăpânirea pământului şi care a fost surprins şi ucis de Titani pe când se juca în zaruri.

în alt fragment (53 Diels), se spune *că* "Polemos e tatăl tuturor lucrurilor". Până acum s-a tradus "Polemos" cu "război", dar înţelesul acestui cuvânt e, aici, Zeus: numai aşa fragmentul are un sens deplin. Crisip stoicul afirmă undeva că Zeus şi Polemos sunt acelaşi lucru.

în fragmentul 96, Heraclit spune: *"cadavre/e merită să fie zvârlite afară mai mult decât bălegarul".* Ceea ce trebuie interpretat prin dispreţul orficului faţă de trupul neînsufleţit. După orfism - şi împotriva părerii generale greceşti - corpul îşi pierdea orice preţ părăsit de suflet şi trebuia ars într-un mod special. Arderea cadavrului o povăţuia şi Heraclit.

Dar două fragmente (26 şi 27 D.) sunt de o mare însemnătate pentru dovedirea esenţei orfice a gândirii lui Heraclit. Cel dintâi spune: "omul îşi aprinde sieşi lumină în noapte, murind . Iar celălalt: ' pe cei morţi îi aşteaptă lucruri la care nu se gândeau şi pe care nu le sperau"., Heraclit avea, aşadar, mare nădejde în revelaţiile de după moarte. întocmai ca şi orficii, el afirmă că trupul, împiedicând sufletul să cunoască adevărul, acesta nu poate fi revelat - parţial şi numai unor anumiţi oameni - decât prin iniţierea în mistere şi, total, prin moarte. E o gândirea esenţial orfică şi prea lămurit exprimată ca s-o mai comentăm.

De orfismul filosofului din Efes cei vechi nu se îndoiau cum se îndoiesc unii dintre modernii istorici ai filosofiei. Notez aci câteva pasagii care trebuiesc consultate: Plutarc *{Despre încetarea oracolelor,* 12); Platon *(Cratylos);* Clement Alexandrinul *(Siromate,* VI,2), etc.

Relativismul, misticismul şi dogmatismul lui Heraclit

Un pasagiu (mult discutat şi în care Heraclit afirmă identitatea contrariilor) poate fi înţeles numai la lumina orfismului. E vorba de celebrul fragment 26, care spune: "nemuritorii sunt muritori, muritorii sunt nemuritori, unii trăind moartea celorlalţi, iar ceilalţi murind viaţa lor" (athanatoi thnetoi, thnetoi athanatoi, zontes ton ekeion thanaton ton de ekeinon bion tethneotes). Macchioro lămureşte astfel pasagiul: "Filosoful enunţă existenţa zeilor care mor şi a oamenilor care devin nemuritori, trăind fiecare reciproc viaţa celuilalt". Să căutăm verificarea fiecărui membru al propoziţiei în misterele lui Zagreus şi vom găsi că *nemuritorii sunt muritori* se potriveşte foarte bine lui Zagreus, care e tocmai un zeu ce moare şi unicul zeu muritor al elenismului; *că muritorii sunt nemuritori* se poate prea bine potrivi iniţiatului care obţine natura divină, adică devine zeu; că *nemuritorii ce trăiesc moartea muritorilor* convine din nou lui Zagreus, zeul în a cărui viaţă e cuprinsă şi moartea, şi care trăieşte cu adevărat moartea pentru că renaşte din ea: şi că *muritorii care mor viaţa zeilor* se potriveşte cum nu se poate mai bine iniţiaţilor, care, fiind identificaţi cu zeul şi retrăind fazele vieţii lui, mor ca şi el. Fragmentul 26 exprimă, aşadar, faptul mistic fundamental al misterelor, adică identificarea omului şi zeului, palingeneza (schimbarea) mistică a iniţiatului prin patima şi învierea lui Zagreus" (op.cit. 89-90). Ceea ce trebuie reţinut e faptul că şi cei vechi (Heraclit, autorul alegoriilor omerice; Maxim din Tyr; Clement Alexandrinul) au pomenit de această referire a efesianului la mitul lui Zagreus.

Un alt fragment, tot atât de discutat, e fragmentul 51: "ei nu pricep cum totul, fiind totuşi divers, concordă cu el însuşi: armonie care consimte şi se împotriveşte, ca aceea a arcului şi a lirei". A doua parte a frazei are înţeles de "armonia tensiunilor opuse" (Burnet). S-au dat foarte multe interpretări comparaţiei dintre arc şi liră. Cea a lui Macchioro, întemeiată şi pe o referire din Plutarc, pare a fi totuşi singura exactă. Elementul comun al celor doi termeni e coarda, iar înţelesul fragmentului e că acelaşi om întinde, pe rând, şi coarda arcului, şi cea a lirei; că în aceeaşi personalitate înneap două stări sufleteşti cu totul contrarii: furia războinică şi extazul desfătător al melodiei. Heraclit gândea că contrariile sunt identice, deoarece decurg unul dintr-altul. Iar originea concepţiei contrastelor trebuie căutată în orfism, în experienţa mistică a morţii şi învierii în Zagreus. De altfel, Sextus Empiricus sugerează undeva această interpretare.

Heraclit a cunoscut personal experienţa orfică, iar înrâuririle acesteia se pot deosebi în foarte multe aspecte ale filosofiei sale.

Misterul orfic, ca orişice alt mister fiind un act de credinţă, nu conţinea nici un element raţional. Ceea ce spune şi Aristot.

Raţionalismul era o colaborare posterioară iniţierii. Filosofia era manifestarea pe tărâm raţional a unor stări sufleteşti îndurate subiectiv în timpul ceremoniilor de iniţiere. Deci tot sistemul filosofic al lui Heraclit a izvorât după ce fusese iniţiat. El e un produs original, dar la temelia sa se recunoaşte experienţa orfică: pesimism, dispreţ către timp, speranţe ultramondane, identitatea contrariilor, mitul lui Zagreus şi altele, asupra cărora vom scrie mai jos. Filosofia heraclitiană se poate socoti, deci, ca un aspect raţional, o întrupare logică a experienţelor orfice. Trăsăturile caracteristice ce urmează întăresc afirmaţia aceasta.

Heraclit era un mistic aspru şi neînduplecat. într-un fragment (15 D.), apără procesiunea bachică, ce ar fi părut impudică dacă n-ar fi luat parte Dionysos. Misticul e prea conştient de valoarea cunoştinţelor şale - căpătate nemijlocit prin intermediul Divinităţii, sau în timp ce sufletul părăseşte provizoriu trupul - ca să nu fie dogmatic şi dispreţuitor faţă de adevărurile celorlalţi, căpătate prin simţuri şi prin raţiune (fragm.l, 17, 34, 40, 70, 78). Dispreţul către cunoştinţa logică e de o însemnătate covârşitoare şi aduce o probă temeinică pentru afirmarea misticismului orfic al lui Heraclit. Pentru că un mistic se foloseşte de cunoştinţa intuitivă, directă de la D-zeu; "oamenii se înşală în cunoaşterea lucrurilor vizibile" (fragm. 56). Şi e crunt când cineva pune la îndoială valoarea acestei cunoştinţe.

în sfârşit, o ultimă trăsătură a misticismului lui Heraclit e modestia sa în ceea ce priveşte posesiunea adevărului. Pentru mistic, nu raţiunea vorbeşte, ci D-zeu, Verbul Divin. Iar acest verb e nepriceput de mulţimea celor neiniţiaţi: "oamenii nu înţeleg acest Verb, care există totdeauna, nici după ce l-au auzit, cum nu-1 înţelegeau nici înainte de a-1 fi auzit" (fragm. 1). Şi Heraclit nu uită să pomenească undeva - fără îndoială că el va fi vorbit mai mult în opera pierdută - de experienţa iniţierii: "m-am căutat pe mine însumi".

E timpul să încheiem aceste notiţe. Pentru amănunte, cartea lui Macchioro e nepreţuită. în orişice caz, cititorul a priceput, însă, de ce părea "obscur" celor vechi filosoful din Efes, Heraclit.

Notiţă bibliografică

Textele lui Diels şi Bywater. Ca lucrări generale, renumitele istorii ale lui Zeller, Gomprez, Burnet. Admirabilul volum al lui Aldo Mieii: *Le scuole ionica, pythagorica ed eleata* (1920) e prea puţin cunoscut şi, pe nedrept, celor ce studiază istoria filosofiei greceşti. Şi lucrarea lui Pfleiderer: *Die Philosophie Heraclits im Lichte der Mysterienidee* (1866). Mulţumitoare monografia lui Bodrero: *Eraclito* (1910), care dă o versiune italiană fragmentelor heraclitiene şi falşelor epistole. Pentru bibliografia completă, vezi Macchioro.

Misterele orfice la Pompei

în apropierea cunoscutei Via dei Sepoleri, la Pompei, se descoperi, în 1916, o vilă încă necomplet dezgropată, vilă care ajunse repede celebră. [După o cercetare amănunţită se căpătă convingerea că aceasta era o basilică orfică, adică un loc unde se întrunea şi-şi săvârşea ceremoniile religioase comunitatea orfică din Pompei. Cum orfismul era pe acea vreme un cult interzis de oficialitate, adepţii lui trebuiau să se întâlnească în taină şi într-un loc care să nu dea de bănuit. Aşa cum era construită, vila putea ascunde privirilor neîncrezătoare cele ce se îndeplineau înlăuntrul ei.

Toată însemnătatea acestei descoperiri arheologice constă într-o sală mare împrejmuită de câteva săliţe şi în care se află zugrăvite pe perete o serie de scene. Studiind cu luare aminte aceste scene, cunoscutul istoric al orfismului, Vittorio Macchioro a observat că ele se' continuă una pe alta şi că în fiecare scenă apar cam aceiaşi protagonişti: au, deci, o unitate de acţiune şi o unitate de persoane. N-a fost greu lui Macchioro să se convingă că se află în faţa unor scene ce reprezintă o *iniţiere orfică,* scene care completează şi luminează anumite puncte din cunoaşterea orfismului.

Analiza picturilor pompeiane şi concluziile la care conduce pe orice cunoscător al misterelor orfice, le-a dat Macchioro în cartea sa rămasă celebră *(Zagreus: studi sulVorfismo,* Bari, 1920), precum şi în alte studii şi articole de prin reviste (Noi ne folosim şi de studiul său, *La vila dei misteri a Pompei,* apărut în "Revista d'Italia e d'America"). E nimerit să mai adăugăm tot aici că Macchioro a cercetat legăturile orfismului cu creştinismul primitiv în lucrarea *Orfismo e Paolinismo,* la care francezul Andre Boulanger i-a răspuns prin cartea *Orphee: rapports de l'orphisme et du christianisme* (1925). De asemenea, acelaşi Macchioro a mai cercetat legăturile orfismului cu începuturile filosofiei greceşti, în studiul *Eraclito e /'orfismo* (în revista 'Gnosis", 1920). Călăuziţi de aceste cercetări ale savantului italian, să tălmăcim acum picturile murale pe care le reproducem. Dar, mai întâi, câteva cuvinte despre orfism[92].

Amânând pe altă dată analiza metodică şi amănunţită a acestui curent religios care străbătu Grecia şi coloniile greceşti din secolul VI în. Chr. şi până în vremea creştinismului - ne vom mărgini să schiţăm numai esenţa mitică şi religioasă **a** orfismului.

Orfismul era, înainte de **toate, o** religie *esoterică,* ascunsă de ochii mulţimii, care se săvârşea **tainic, numai între iniţiaţi; nimeni** nu putea **pătrunde într-însele, fără a trece mai întâi printr-o** serie **de** pregătiri, **fără** a înfăptui **o puternică evoluţie sufletească, fără a fi iniţiat. Iar** în

privinţa aceasta, orfismul se aseamănă cu orice religie de mistere, cu relaţia esoterică a lui Osiris, de pildă, sau cu relaţiile **tot** atât de esoterice ale triburilor primitive.

în ceea ce priveşte esenţa sa, orfismul este un cult derivat din religia *dionisiacă,* din acea religie care se săvârşea de către bachante, care cerea o exaltare mistică, furioasă. Orfismul a fost însă mult mai potolit. El nu cuprindea bachantele dionisiace, nu cuprindea goana nebună după un taur care era sfâşiat de viu şi îmbucat crud,de exaltaţii adepţi. Orfismul silea, dimpotrivă, la ascetism, la dispreţul bogăţiilor şi al deşertăciunilor lumeşti; cerea o viaţă curată, închinată rugăciunilor, meditaţiei, perfecţionării interioare, purificării de elemente bestiale *(titanice,* cum le numeau ei). Toate acestea pentru a scăpa de vina strămoşească, de a se mântui de şirul neîntrerupt al existenţelor pricinuitoare de suferinţe. Iar această vină strămoşească era următoarea: Dionysos, fiul lui Zeus, fusese sfâşiat de viu de Titani; Zeus, după ce înviază pe Dionysos-Zagreus, din inima scăpată ca prin minune de Minerva, trăzneşte pe Titani. Din cenuşa acestor Titani, s-au născut oamenii, astfel că ei poartă în sânge atât elementul rău, *titanic,* cât şi o parte divină, *dionisiacă,* rămasă din trupul lui Dionysos sfâşiat de Titani[93]. Orfismul avea de scop tocmai purificarea omului de elementul titanic. Iar ca să intre în comunitatea orfică, era nevoie de o iniţiere.

După cum foarte bine observă Macchioro *(Zagreus,* 173-243) iniţierea era o dramă sacră, la care lua parte încă şi neofitul. Era o *pantomimă,* un rol jucat cu toată aprinderea de o fiinţă care începea să se convingă că nu mai era ea, ci zeul Dionysos. însăşi iniţierea orfică nu era decât *depersonalizarea,* uitarea de sine, *contopirea cu zeul,* naşterea în Dionysos. Toate acestea nu erau lucruri convenţionale, ci sincere. Neofitul era convins de evoluţia lui. Era oarecum magnetizat, sugestionat. Era pradă unei experienţe mistice, subiective; avea viziuni în care se recunoştea pe el, trecând prin aceleaşi evenimente ca şi zeul. Iar când ritul iniţierii se sfârşea, neofitul îşi pierduse memoria trecută, uitase de *vechiul Eu,* nu era decât Dionysos. Cazuri de acestea de depersonalizare se întâmplă şi în zilele noastre. (Macchioro, pp. 259-264).

Acum, să tălmăcim picturile de la Pompei. Alegoria începe cu scena G, aşezată în faţa uşii, care reprezintă o învestmântare. Neofita se îmbracă frumos, ca pentru o nuntă; în misterele vechi, unirea sexuală cu zeul simbolizează iniţierea prin excelenţă. Iar liturghia orfică nu era decât o ceremonie nupţială. în scena A, un copil, preot de-al lui Dionysos, citeşte neofitei cartea sacră a iniţierii. *Catechezs.* învăţătura rituală dogmatică. Scena B reprezintă o *agapă* Lucrul e obicinuit în mistere, deoarece agapa precede şi prepară iniţierea, punând pe neofit în legătură cu zeul.

în scena următoare, capra **pe care o** alăptează o satiriscă e însuşi Dionysos copil. Neofitul asistă **la** copilăria zeului şi devine însuşi

Zagreus-Dionysos. Flautul şi celelalte instrumente (siringa), împreună cu lira erau instrumente obicinuite în culturile antice. Silenul care se vede **la stânga** e, **prin tradiţie, pedagogul lui** Dionysos. în scena D, un copil **priveşte** într-o oglindă **(obiect** însemnat în orfism), în timp ce altul îi ţine o mască - ce reprezintă pe zeu - înapoia capului. Oglinda aduce halucinaţii, copilul se crede Dionysos şi prezice sfârşitul tragic al zeului; silenul care ţine oglinda comunică toate aceste prevestiri neofitei din stânga, care **e** îngrozită.

Scena E e scena supremă: se prezintă unirea sexuală cu Zeul, simbolizată prin descoperirea marelui Phallos. Neofita stă îngenunchiată şi se pregăteşte să tragă voalul, dar mai înainte de această ceremonie nupţială trebuie să treacă prin suferinţa lui Dionysos, să repete moartea tragică a lui Dionysos. De aceea e biciuită de o fiinţă întraripată, care e chiar *Telete,* fiica lui Dionysos şi *Niceia.* Flagelaţia e un obicei comun tuturor culturilor orgiastice; era un sacrificiu uman fără moartea victimei; adevărata lui raţiune era acel efect mistic de *refnoire,* de *renaştere.* Biciuirea era ultima treaptă care mai desparte neofita de vechea ei personalitate. în scena următoare, a renăscut la o nouă viaţă, la o nouă personalitate. în sufletul ei s-au introdus viaţa, moartea şi învierea lui Dionysos. Acum e o *bachantă,* o fiinţă al cărei suflet e contopit cu sufletul zeului; e despărţită definitiv şi complet de restul omenirii.

A făcut cel mai însemnat pas în perfecţiunea ei: e o iniţiată.

în .aceste puţine rânduri, atât orfismul cât şi descoperirile lui Macchioro apar încă neclare şi lipsite de adevărata lor preţuire. Vom reveni însă altă dată.

Dionysos-Christ

Alăturarea acestor două nume nu e fericită. Se va crede, de către cei mai mulţi, că e vorba de *mitul* lui Isus. în realitate, problema *mitului*christic e aproape rezolvată. Istoricitatea Mântuitorului nu mai poate fi pusă la îndoială, iar cărţile autorilor partizani ai nonistoricităţii nu mai întâlnesc - în rândurile oamenilor de ştiinţă -succesul pe care-1 repurtau acum douăzeci de ani. S-a înţeles că prezenţa elementelor mitice, legendare nu' împiedica, în istoria lui C^hrist, existenţa Sa reală. S-a înţeles că mai toate asemănările cu divinităţile orientale se datoresc influenţelor *posterioare* vieţii pământeşti a lui Isus. Deşi, în urma admirabilei cărţi a lui Chouchoud *(Le mystere de Jesus,* 1925) şi a traducerii cunoscutei lucrări a lui Drews *(Le mythe de Christ,* 1926) problema a început a fi iarăşi discutată, teza non-istoricităţii nu mai poate câştiga decât pe cei neiniţiaţi în istoria religiilor comparate. De altfel, ipoteza iui Chouchoud a fost magistral combătută de Maurice Goguel *(Jesus de Nazaret, Mythe ou Histoire,* 1925).

în notiţele de faţă, deci, nu ne vom ocupa de tnitul lui Isus. Ci vom încerca să lămurim una din cele mai însemnate probleme din creştinismul primitiv: *cristologia Sfanţului Pavel.* Vom reconstitui, sumar, concepţia pe care Apostolul şi-a făcut-o despre Christ. Şi vom explica izbânda pe care a repurtat-o propovăduind păgânilor.

Creştinismul sfântului Pavel e deosebit de cel al Apostolilor, de cel palestinian. Pentru că e un creştinism *universalist.* Mărginit în cadrele propagandei apostolice - Isus nu apărea decât ca un Mesia venit să mântuie poporul evreu. Creştinismul apostolilor era iudaic. Era împlinirea speranţelor poporului ales.

între acest creştinism şi cel al sfântului Pavel e o mare deosebire. Lăsăm la o parte faptul că Pavel se împotrivea celor care susţineau că nu se poate ajunge creştin decât trecând prin iudaism - afirmând că *credinţa* singură e suficientă pentru a se mântui. Dar însăşi concepţia creştinismului la Pavel e deosebită de cea a Apostolilor. Aceştia - ca şi toţi creştinii iudaizanţi din Siria şi Palestina - socoteau că mântuirea de păcatul adamic s-a înfăptuit prin însăşi venirea Mântuitorului. Cei care cred în Mântuitor şi se botează în numele lui sunt mântuiţi. Sau, mai exact, cei care îşi asimilează legea iudaică, cuprinsă în *Vechiul Testament şi* apoi cred în Mesia, sunt mântuiţi.

La Pavel, dimpotrivă, Mântuirea era *moartea* şi *învierea în Christ* Adică o experienţă religioasă care se împlinea în cadrul unui mit. Cum vom vedea îndată, Pavel înţelegea creştinismul ca o *actualizare,* o realizare a lui Christ în sufletul credinciosului.

Dar aceasta nu se întâlnise până atunci în iudaism. Mântuirea prin identificarea cu un zeu era streină monoteismului intransigent şi ritualismului rigid ebraic. Cum de se găseşte, atunci, în cristologia Sfântului Pavel? De unde a împrumutat Apostolul această concepţie, dacă ea nu aparţinea evreilor?

S-a spus că S-tul Pavel a suferit puternice influenţe elenistice. Limbajul lui ni-1 arată ca pe un bărbat priceput în filosofia greacă. Sunt termeni şi noţiuni pe care Pavel nu le-ar fi putut manipula, dacă ar fi posedat numai o adâncă cultură rabinică.

Dar nici mesianismul iudaic, nici filosofia greacă nu ne pot explica în întregime pe Pavel. Concepţia morţii şi renaşterii în Christ e o concepţie religioasă. E rezultatul unei experienţe, iar nu al unei speculaţii teoretice. E o concepţie misterică.

Afirmaţia aceasta nu trebuie să ne înspăimânte. Ea nu e întru nimic fantezistă şi credinţa creştină nu are nimic de suferit din pricina ei. Dimpotrivă.

în Tars, oraşul Apostolului, bântuia pe vremea aceea - ca în toată Asia - un puternic sincretism religios. Zeci de culturi misterice îşi aveau acolo templele şi credincioşii. Cultul lui Attys, Osiris, Adonis era în floare. Exista şi un zeu local, *Sandron,* care se asemăna mult cu ceilalţi zei misterici. Avem motive să credem că aşezăminte orfice nu puteau lipsi. E peste putinţă ca Pavel, un bărbat cu o profundă şi arzătoare viaţă interioară, torturat de misticism - să nu fi cunoscut, chiar fără să fie iniţiat direct, unele din aceste culturi.

Vom arăta îndată că el a cunoscut *orfismul.* Că a experimentat moartea şi învierea lui Zagreus. Şi că, cunoscând creştinismul apostolic, a repetat cu Christ ceea ce descoperise cu Dionysos-Zagreus (Pentru toate acestea vezi Macchioro: *Orfismo e Pao/inismo,* 1923. Ipoteza savantului italian a fost combătută, între alţii, de A. Boulanger: *Orphee,* 1925. Cartea acestuia din urmă, însă, e departe de a se numi ştiinţifică. Vezi recenzia lui Macchioro în Rivista Indo-Greco-Italica", 1925, pp. 294-295). Nu putem pomeni nici una din numeroasele lucrări asupra acestor fapte. A se vedea studiul nostru, *Misticismul grec şi originile creştinismului,* care va apare. (Expuneri, discuţii, bibliografie) .

Esenţa dogmei paulinice se poate rezuma astfel: Omul e păcătos pentru că s-a născut în carnea prihănită de Adam; ca să se mântuie, omul trebuie să se purifice de păcatul adamic, renăscând la o viaţă nouă, în Christ. Această renaştere e experimentarea morţii şi învierii lui Christ. E actualizarea istoriei lui Christ.

Isus Christ a trăit şi a murit pentru păcatele oamenilor. Privit din acest punct de vedere, Isus e un Om. Privit ca un fapt religios, *simţit* adică, *experimentat* - Isus e un Zeu. Pentru că viaţa şi moartea lui constituie un proces fecund şi bogat în posibilităţi mistice. Repetând lăuntric această moarte - actualizând-o - credinciosul se identifică cu Christ Şi renaşte cu El - la o viaţă nouă, veşnică. 216

Toate acestea le spune însuşi S-tul Pavel în *Epistola către Romani.* Iată cele patru momente esenţiale.

a. Christ moare pentru descătuşarea omului de păcatul adamic *(Ep. Rom. V,* 6,9,10,12,14,15,17,18,19).

b.Omul se poate mântui murind şi renăscând în El (VI, 1-11):

c.Trupul e sălaşul păcatului (VII, 5,6,14,15,18-25).

dRenăscând în Chrrst, păcatul e nimicit în trup (VIII, 1-5,10,11,13,14).

Toate ideile acestea sunt orfice (Macchioro, pp.67-71). Sfântul Pavel nu le putea cunoaşte din legea iudaică. Evreii, repetăm, n-au avut niciodată intuiţia mântuirii prin experimentarea morţii şi reînvierii unui zeu. De asemenea, elementele acestea nu se găsesc în nici o altă sectă misterică orientală.

Pavel, iniţiat în orfism, a adaptat experienţa orfică faptului creştin. Pentru că Christ era mult mai preţios ca Zagreus. Christ putea fi mai lesne actualizat pentru că era mai aproape. Şi realitatea lui Christ era mai palpabilă decât a zeului grec.

Pavel a simţit imensele posibilităţi misterice ale lui Christ. De aceea a înlocuit, în cadrul misterului, pe Zagreus prin Christ.

Aceasta explică izbânda lui, Pavel printre păgâni şi nenumăratele înfrângeri printre evrei. Pentru că păgânii, îndeosebi grecii, erau obicinuiţi cu misterele. Faptul mântuirii prin zeu, prin experienţă le era cunoscut. Evreilor, însă, li se părea o erezie.

Paulinismul deosebeşte cel dintâi creştinismul de iudaism. Ii încredinţează un element fecund, care nu a întârziat să dea roade. Creştinismul occidental se datoreşte în bună parte paulinismului.

Am putea stărui mai mult. Am putea pomeni de discursul Apostoluhii către zeul Necunoscut sau de erezia lui Marcion, de vădită esenţă orfică. Dar paginile acestea au avut o ţintă mult mai restrânsă. în studiul nostru - pomenit mai sus -vom reveni.

1924

Raffaele Pettazzoni: *1Misteri Storia delle religioni,* VII, 352 p., t. XXII, 20 L. -Bologna. N. Zanichelli Klitore,

Pettazzoni, profesor de istoria religiilor la Universitatea din Bologna, s-a făcut cunoscut încă din 1912 când a tipărit a sa *La Religione primitiva in Sardegna.* Adevăratul renume de savant şi 1-a căpătat însă odată cu înfiinţarea colecţiei de istoria religiilor, în care a publicat până acum *La religione di Zarathustra nella istoria religiosa de/l' Iran* (1920), *La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro* (1921) şi, acum în urmă, *I misteri.* în 1922 a început tipărirea unei magnifice opere: *Dio Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni*YRoma. Societa Editrice "Athenaeum"), din care a apărut până acum numai voi. întâi

Cartea lui Pettazzoni analizează originea şi dezvoltarea misterelor în antichitate, începând cu cele greceşti şi tracice (eleusine, dionisiace, orfice, cabirice, cele ale lui Sabazius), trecând prin cele frigiene (Attis şi Cybela), egiptene (Isis şi Osiris), semitice (Adonis şi Iştar) şi sfârşind cu cele persane (Mitra). La începutul şi sfârşitul cărţii sunt două capitole de sinteză în care Pettazzoni lămureşte procesul de formaţie a! misterelor şi tendinţa lor spre supranaţionalism, spre *sincretism,* în epoca elenistică. Ipoteza pe care o dă Pettazzoni misterelor nu e pe de-a-ntregul originală, însă e definitiv pusă la punct. O observaţie mai atentă a riturilor misterice convinge că între toate misterele antice există mari asemănări, atât ca concepţii cât şi ca formă. Lucrul acesta nu se datoreşte însă - după afirmarea lui Pettazzoni - unor influenţe reciproce ale misterelor, ci faptului că toate sunt produsele aceloraşi cauze exercitate asupra unor materiale identice (sufletele omeneşti). Dacă ritul lui isis şi Osiris se aseamănă cu cel al lui Adonis şi Iştar, aceasta nu e o dovadă că unul din ele a copiat pe celălalt, ci că atât mentalitatea egiptenilor cât şi cea a semiţilor mediteraneeni a fost izbită de aceleaşi observaţii naturale, producând concepţii şi rituri identice. Pentru că, dacă am admite posibilitatea unor influenţe egiptene asupra misterelor frigiene, semite, greceşti, tracice, nu putem admite o influenţă australiană asupra unor rituri pe care le găsim în acelaşi timp în Sicilia, Scoţia şi Grecia. Iată despre ce e vorba. în Australia, există o operaţie de iniţiere a adolescenţilor, prin care li se fac cunoscute chestiunile sexuale, drepturile şi datoriile către familie şi trib, miturile tribului, ale totemului, ale fiinţei superioare, etc. Operaţia aceasta, care constă în probe fizice, dansuri şi cutume ciudate, schimbări de nume, circumscriere - toate ca să se convingă neofitul că e un *altul* - operaţia

aceasta e însoţită de un zgomot ciudat, pricinuit de învârtirea unei bucăţi în formă de romb, cu ajutorul unei sfori. Acest zgomot, născut din învârtirea rombului, aminteşte prezenţa zeului (poate o asemănare cu tunetele cerului) şi, deci, este strâns legat de riturile iniţiatorii. Ceea ce e interesant de ştiut e însă faptul că acest romb şi această legătură a lui cu riturile de iniţiere se găsesc şi în Sicilia, Scoţia şi în Grecia veche. Peste tot, cu câteva prefaceri datorite influenţelor locale. Cum s-ar putea explica aceste identităţi, dacă nu prin admiterea unor cauze identice, care să producă efecte identice, cauze care au lucrat, însă, *despărţite* una de alta?

Acelaşi lucru s-a petrecut şi cu misterele din antichitate. Fiecare popor şi-a avut misterul său, fie că el s-a dezvoltat complet, fie că s-a oprit pe o treaptă inferioară, ca cel semit. Cauza acestor mistere a fost *cultul agrarian* local. Spectacolul morţii şi naşterii vegetaţiei a fost asimilat cu cel al morţii şi naşterii zeului vegetaţiei (Osiris, Attis, Dionysos, Adonis, Tammuz, etc), apoi cu al morţii şi renaşterii omului. Treptat, treptat s-a ajuns la concepţia că individul iniţiat în misterele morţii şi renaşterii zeului (misterele de la Eleusis, etc.) se mântuie de moarte, *renăscând* odată cu învierea zeului. La sfârşit, câteva pagini se ocupă cu influenţele şi legăturile misterelor cu Creştinismul. Dar aceasta e o problemă prea însemnată ca să fie atinsă numai în treacăt.

Cartea lui Pettazzoni, care analizează riturile, e prea bogată ca să poată fi rezumată într-o scurtă notiţă. De altminteri, ea e destul de cunoscută şi apreciată în Apus şi recenzia aceasta târzie n-a fost scrisă decât cu dorinţa de a o face cunoscută cetitorilor români.

IV. ŞTIINȚA MORȚII

1. MOARTEA EXPERIMENTATA

Imaginile morţii la primitivi

Lipseşte o cercetare de ansamblu asupra concepţiilor despre Moarte la popoarele primitive[1]. Este adevărat că există studii remarcabile asupra diferitelor modalităţi de înhumare, asupra diferitelor credinţe privind viaţa de după moarte, nu şi un studiu general şi sistematic în care să fie examinată concepţia despre Moarte şi fundamentele ei ideologice, ca *trecere de la un mod de existenţă la altul.* Or, în lumea "primitivă", Moartea este valorizată ca o trecere de la un regim existenţial la altul. încă Van Gennep *a* pus deja în evidenţă foarte bine importanţa "riturilor de trecere" la societăţile tradiţionale; Moartea, ca şi naşterea sau nunta, comportă o serie de rituri prin intermediul cărora trecerea de la un nivel ontologic la altul se poate face fără riscuri, atât pentru cel care le practică efectiv, cât şi pentru restul comunităţii. Dar un rit de' trecere echivalează cu o *iniţiere:* naşterea, nunta şi moartea, de fapt, sunt deopotrivă, forme de iniţiere; şi invers, în ceremoniile iniţiatice, simbolismele morţii şi ale renaşterii (= noua naştere) şi adesea ale nunţii (= sexualitatea) joacă un rol considerabil.

Odată înţeleasă prezentarea Morţii ca rit de trecere şi schimbare de regim existenţial, apare interesul de a urmări cercetarea în două direcţii: pe de o parte studierea miturilor privind originea Morţii; pe de altă parte precizarea reprezentărilor pe care societăţile tradiţionale şi le-au făcut asupra post-existenţei, în lumea de "dincolo" şi,

" Cartea lui J.T.Addison, *La vie apres la mort dans Ies croyances de l'humanite* (trad. fr. Robert Godet, Payot, 1936), oferă o privire foarte sumară. Poate fi neglijată conferinţa lui Franz Boas, *The Idea of the Future Life among primitive tribes,* publicată în volumul colectiv, *Religion and the Future Life,* editat de E. Hershey Sneath (New York, London, 1922, pp. 9-26). Dispunem de bune monografii, unice, privind lumea oceaniană; Cf. Sir J.G.Frazer, *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead* (London, 1913-1924), voi. I, Australia, *Totres straits Islands, New Guinea and Melanesia,* voi. O: Polynesia; voi. HJ: Micronesia; Rosalind Mose, *The Life after Death in Oceania and the Malay archipelago* (Oxford, 1925).

totodată, cercetarea concepției lor asupra timpului *(duree)* acestei vieți de după moarte.

Nu este vorba de a intreprinde aici, în câteva pagini, această complexă și nuanțată muncă; nu este posibilă decât schițarea marilor direcții. Se poate spune, într-o formulă sumară, că lumea "primitivă" nu concepe Moartea ca pe un *fenomen natura/și necesar,* ea este doar consecința unui accident[0] care a avut loc in *illo tempore,* în Timpul mitic al începuturilor, și că acestui accident omologat cu o cădere î se atribuie întemeierea condiției umane actuale, în mod sensibil sărăcită în comparație cu starea precedentă.

Aproape peste tot în lumea "primitivă" există o categorie de mituri pe care etnologii o numesc ' miruri paradisiace": ele conservă amintirile unei epoci primordiale când omul nemuritor, fără obligația de a munci pentru a se hrăni, trăia în pace cu animalele și putea să-1 întâlnească pe Dumnezeu *in concreto,* față în față. Ca urmare a unui eveniment neprevăzut, această epocă a luat sfârșit și lumea a devenit așa cum o cunoaștem astăzi; adică accidentul a modificat nu numai regimul ontologic al omului (din nemuritor, liber și superior animalelor, el a devenit muritor, sclav al muncii sale și separat de lumea animală), ci însăși structura Cosmosului; căci Cerul s-a îndepărtat de Pământ, "Axa" care unea cele două nivele cosmice - si care era figurată printr-un Arbore, printr-o Liană, un Munte, etc. - s-a rupt și, în consecință, "comunicabilitatea" între Cer și Pământ a fost întreruptă. In planul vieții religioase, această ruptură cosmică s-a tradus printr-o îndepărtare de Dumezeul celest.

în acest grup de mituri paradisiace, Moartea este considerată ca unul dintre semnele particulare ale schimbării aduse de catastrofa primordială. Cât despre natura "accidentului" care a provocat catastrofa, descrierea lui este dificilă în câteva cuvinte: unele mituri vorbesc de o greșeală rituală sau despre o insultă adusă Dumnezeului celest ori locțiitorului său; altele fac aluzie la o mânie divină misterioasă sau la o întâmplare de asemenea misterioasă. Trebuie adăugat că aceste mituri evocă înainte de toate un *illud tempus* paradisiac și modificările cosmologice care au urmat "căderii"; acesta este subsidiarul care înfățișează geneza Morții[10].

Dar există și alte mituri în care este vorba în mod special de originea Morții: în afară de motivul 'Paradisului pierdut , aceste mituri explică Moartea printr-un mesaj incorect transmis sau printr-un alt "accident", de asemenea stupid.

Spre exemplu, Dumnezeu trimite un animal cu acest mesaj: "omul nu va muri" și mesagerul repetă greșit textul; sau un alt animal îl

[0] Cf. de exemplu, Frazer, *The Belicf in hnmortality,* I, pp.59-86; Hans Abrahamsson, *The Origin ofDeath,* Studics in African Mythology (Uppsala, 1951). '" Cf. articolului nostru, *La Nostalgie du Paradis dans Ies Traditions primitives,* Diogene, 1933, pp. 31-45.

devansează și anunță că Dumnezeu a decis moartea etc. ; sau, în alte mituri, Moartea este explicată prin nepriceperea omului care nu a știut să decripteze un simbol al imortalității, prin eșecul inițiatic al unui Erou (= strămoș mitic), prin viclenia unui șarpe, etc. N-avem intenția nici posibilitatea de a înregistra toate aceste motive mitice privind originea Morții[0]. Important este, înainte de toate, să subliniem următorul fapt: *majoritatea popoarelor arhaice consideră Moartea ca un eveniment accidental care, deși primordial, a fost posterior creației primului om (Strămoșul mitic), și apariția Morții este aceea care a pus capăt perioadei paradisiace.*

Există deci o amintire despre imortalitate a omului primordial, dar această amintire este confuză și contradicțiile abundă. Adesea "omul primordial" este figurat mai întâi sub aspectul unei Ființe mitice, semidivine, care a fost asasinată și a cărei moarte (violentă) întemeiază regimul cosmic al zilelor noastre și decide, în același timp, condiția umană actuală: tocmai prin moartea Ființei primordiale și ca urmare a acestei morți, umanitatea descoperă deodată sexualitatea, necesitatea de a se hrăni și pe aceea de a muri. Acest "prim asasinat" introduce sexualitatea ca mijloc de reproducere și totodată ca o condiție *sine qua non* de continuitate a vieții prin alimentație. Mitul joacă un rol considerabil printre cultivatorii de plante alimentare și agricultori; el explică în fapt canibalismul ca și nenumărate ceremonii în relație cu creșterea plantelor, sexualitatea și moartea'[0]. De fapt, moartea însăși este asimilată cu sămânța: ea cunoaște o "moarte vegetală" și, reintegrată în Pământ, așteaptă renașterea ca orice plantă a cărei sămânța a germinat în sânul Pământului-Mamă"[0].

Am amintit de acest mit de origine pentru a arăta că ideea pe care primitivii și-au făcut-o despre "Primul Mort" a influențat comportamentul față de *actul* de a muri. Să părăsim deci Mitologia Morții pentru a cerceta ceea ce primitivii gândesc despre *propria lor moarte:* ei sunt de acord s-o considere ca o schimbare de regim existențial; moartea nu este un *sfârșit,* ci o *post-existență.* Această existență *post-mortem* este totuși departe de a fi comparabilă cu "imortalitatea" de care se bucura omul primordial. Ontologic, moartea este concepută ca o pierdere de substanță, ca o diminuare a ființei. Moartea este dezincarnare, "spiritualizare': devenire în umbra, suflet,

[0] De altfel, studiile preliminare indică un anume număr de religii. Pentru o mai bună cunoaștere se începe cu tradițiile africane: cf. H. Baumann, *Schbpfung und Urzeit des Menschen im Mythos afrikamscher Volker* (Berlin, 1936), pp. 267; H. Abrahamsson. *The Origin ofDeath.* Poate fi oricând consultată cu profit bogata monografie a lui J. Feldmann, *Paradies undSiindenfall*(Munster i.w.,1913). [U)] Acest complex mitico-ritual a fost admirabil studiat de către doi elevi ai lui Frobenius: Volhardt și Jensen. Cf. E.Volhardt, *Kannibalismus* (Stutgardt, 1939); Ad. E. Jensen, *Hainuwele. Volkerzählungen von der Molukken- Insei- Ceram* (Frankfurta.Mein,1939); id. *Mythos und Kult bei Natwrvolkem* (Wiesbaden, 1951). [U)] Cf. al nostru *Tratat de istorie a religiilor*(Paris, 1949), pp. 211 sq.

spirit, etc. şi toate aceste stări sunt inferioare plenitudinii existenţei încarnate. Aceasta este raţiunea pentru care găsim totuşi în lumea arhaică speranţa, mai mult sau mai puţin clar exprimată, în reintegrarea în existenţa reîncarnată.

Problema care se pune omului societăţilor arhaice este de a săvârşi, în cele mai bune condiţii, cu ajutorul unui ritual, această trecere de la un nivel ontologic la altul - ceea ce se obţine prin actul de a muri. Moartea este o iniţiere spre un alt mod de existenţă. Pentru a se pregăti în acest sens, primitivii au elaborat un anume număr de rituri iniţiatice prin care ei învaţă să "moară" şi să "reînvie"[1)].Or, majoritatea probelor pe care adolescenţii le îndură în perioada încercărilor de iniţiere (sau pe care oamenii deja maturi le înfruntă în iniţierile din cadrul societăţilor secrete) se aseamănă până la confundare cu probele pe care le aşteaptă repauzaţii imediat după moartea lor. Este vorba de o călătorie în necunoscut, de traversarea periculoasă a unui labirint, de trecerea unui pod îngust ori instabil, de întâlnirea cu monştri, etc.

La Malekula, spre exemplu, numai cel care a fost iniţiat - deci care a învăţat să nu se rătăcească într-un labirint - reuşeşte să scape din încercările pe care le are de înfruntat după moarte: căci, murind, el întâlneşte acelaşi labirint şi un Căpcăun străjuieşte intrarea sa; dacă mortul se dovedeşte incapabil să-1 străbată, este devorat de Căpcăun[0]. Iniţierea efectuată în timpul vieţii are, de fapt, ca scop salvarea sufletelor dezincarnaţilor de a "doua moarte". Căci multe popoare au credinţa că anumiţi morţi, în special cei care nu reuşesc să depăşească probele iniţiatice *post-mortem,* sunt nimiciţi într-o manieră definitivă, chiar dacă amănuntele privind această înfrângere apar destul de neclare. în orice caz, rezultă din credinţele respective funcţia iniţiatică a Morţii: a muri înseamnă a risca orice existenţă *post-mortem* pentru a se putea menţine la nivelul post-existenţei; aşa diminuată cum se află, trebuie *ştiut* un lucru şi *făcut* un lucru. (Trebuie de asemenea ca *alţii,* cei vii, să facă anumite lucruri pentru a se asigura prelungirea post-existenţei: de unde marea importanţă, în toate religiile, a riturilor şi obiceiurilor funerare). Numai după depăşirea probelor iniţiatice (reduse uneori la posesiunea unui talisman, la cunoaşterea unei formule sau a unui simbol) începe post-existenţa în Ţara Morţilor.

Volume întregi s-au scris asupra diverselor reprezentări privind aceste Ţări ale Morţii şi încă suntem departe de a avea o bună descriere a tuturor "Infernurilor" şi "Câmpiilor Elizee" şi "Insulelor Fericiţilor" care constituie geografia funerară a umanităţii primitive.

Ar fi imprudentă reducerea acestei diversităţi de peisaje la câteva tipuri net determinate, deşi se poate distinge un oarecare număr de "motive" dominante: locuinţa în Cer, în Lună, dincolo de Mare, în Munţi, etc... şi mai ales sub Pământ (aşa - zisele "Infernuri", care nu sunt totdeauna atât de terifiante cum lasă să se înţeleagă terminologia noastră: în cea mai mare parte este vorba doar de o "ţară" ca celelalte, sau chiar mai frumoasă, imaginată într-o regiune depărtată şi subterană. Acolo locuiesc sufletele dezincarnate, sub formă de umbre, relicve sărăcite de corpurile lor, sau deja modificate, diminuate, ca larve, animale sau chiar plante şi obiecte în aparenţă neînsufleţite. Această post-existenţă nu îngăduie nicidecum a fi redusă la un anume număr de tipuri: de la activitatea cea mai complexă la apatia pietrificată, toate tipurile de "viaţă" sunt relaţionate cu repauzaţii. Uneori este vorba de o repetiţie mai mult sau mai puţin completă a practicii cunoscute din timpul existenţei terestre; alteori supravieţuirea este, din contra, mai "spiritualizată", ea este redusă la un simbol, la un semn. Astfel, de exemplu, la australieni - şi acest detaliu este important, căci australienii reprezintă una dintre culturile cele mai arhaice - sufletele morţilor sunt minuscule, aproape invizibile: ele se aseamănă boabelor de nisip. Dar se înţelege de ce această imagine a sfârşit prin a se impune: deoarece australienii cred că sufletele repauzaţilor, pitite în crăpături în jurul unor roci, în arbori, aşteaptă ca o femeie să treacă prin apropiere, pentru ca ele să poată penetra prin ombilic în burta acesteia şi să se nască din nou[1'].

Căci dorinţa de revenire la viaţă este universal atestată, chiar dacă nu se manifestă totdeauna într-o manieră destul de precisă, ca la australieni. Mai peste tot, această întoarcere la viaţă este imaginată într-o manieră destul de complexă şi confuză, pentru că nu se crede numai într-o reîncarnare a sufletelor, dar se speră deopotrivă într-o resurecţie a corpurilor. La primitivi se disting cel puţin două mari ideologii privind speranţa în resurecţia cărnii. Prima ar fi aceea a vânătorilor nomazi pentru care "esenţa vieţii", se presupune, s-ar afla concentrată în oase: popoarele de vânători cred că începând tocmai de la oase renaşte trupul animalelor şi că în acelaşi fel vor reînvia într-o zi şi cele ale oamenilor"'; a doua ideologie a fost elaborată de

[0] Sensul funcţiilor iniţierilor la primitivi sunt mai complexe decât o pregătire pentru viaţa *post-mortem.* Iniţierea conduce la maturitatea spirituală a adolescentului şi îl face apt pentru viaţa socială. Dar trebuie subliniat faptul că se obţine maturizarea printr-un rit al morţii şi al resurecţiei simbolice. [U)] Cf. spre exemplu, A.B.Deacon, *Malekula. A vanishing people of the New Hebrides* (London, 1934), pp. 552-sq.; John Layard, *Totenfahrt auf Malekula* (Eranos-Jahrbuch, 1937, Zurich, 1938 pp. 242-291; id., *Stone Mea of Malekula* (London, 1942), pp. 340 sq., 649 sq.

" Cf. Baldwin Spencer şi F. J. Gielen, *Native Tribes of Central Australia* (London, 1899), pp. 119-117, 335-338; id., *Northern Tnbes of Central Australia* (London, 1904), pp. 145-153, 330 sq. 448-451, etc.

"' Cf. Uno Harva, *Ueber die jagdriten der nordlichen Volker Asiens und Europas* ("Journal de la Soci6te Finno-Ougrienne", XLI.1,1925); Adolf Fnedrich, *Knochen und Skelett in der Vorstellungswelt Nord-asiens* ("Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik", V, 1943, pp. 189-247); Mircea Eliade, *Le chamanisme et Ies techniques archaiques de l'extase.* (Paris, 1951), pp. 153 sq.; H. Nachtigail, *Die Kulturhistorische Wurzel der Schama nenskelettierung* ("Zeitschrift fur Ethnologie", Ed. 77, Heft 2, 1952, pp. 188-197.

popoarele cultivatorilor şi agricultorilor: omul este asimilat cu o sămânţă; îngropat, el se descompune asemenea bobului şi, la fel, revine la viaţă într-o nouă întrupare[0].

M Din toate aceste credinţe şi obiceiuri se degajă speranţa unei eterne întoarceri , a unui circuit neîntrerupt de existenţe realizate la nivele diferite. După ce a pierdut nemurirea din cauza catastrofei primordiale, omul este sortit morţii; dar, murind, el reuşeşte să se menţină un timp oarecare într-o post-existenţă diminuată şi speră să regăsească viaţa, fie prin încarnare, fie printr-un fel de "resurecţie" a propriului său corp. Astfel, în acest orizont spiritual, dominat mai ales de mitologiile lunare şi de misticile chtonico - agrariene s-au dezvoltat destul de bine diverse mituri ale eternei întoarceri, ca şi concepţiile pan-indiene despre karma şi ciclurile infinite aîe reînvierii.

întrucât credinţa în pOst-existenţă implică, într-o formă sau alta, speranţa într-o revenire la viaţă, apare interesul pentru studierea concepţiilor primitivilor privind *Jurata* intervalului care separă *moartea* de *resurecţie.* în cazul reîncarnării sufletului, ca la australieni, acest interval poate fi destul de scurt. In general, reîncarnarea are loc după două generaţii: sufletul bunicului sau al străbunicului este acela care se încarnează. Dar unde avem de-a face cu credinţe foarte elaborate despre Ţara Morţilor, intervalul dintre două existenţe devine din ce in ce mai mare, şi uneori speranţa în renaştere se confundă cu speranţa în resurecţia finală şi colectivă a corpurilor. Se înţelege atunci rolul decisiv al iniţierii efectuate în timpul vieţii. Un iniţiat este mai bine pregătit pentru a înfrunta această perioadă mai mult sau mai puţin lungă de timp, care începe cu moartea şi care va lua sfârşit fie cu reîntoarcerea individului la viaţă, fie cu resurecţia finală.

Aici se verifică importanţa tuturor acestor credinţe legate de moarte şi dorita întoarcere la viaţă, pentru constituirea misticilor Timpului şi Eternităţii'''. Se poate lua cunoştinţă de aceasta studiindu-se reprezentările arhaice ale post-existenţei - care rămâne totuşi o existenţă *în timp,* -şi comparându-le pe de o parte cu mitul paradisiac iar, pe de alta, cu miturile escatologice de la sfârşitul lumii: în aceste două clase de mituri se constată primele eforturi ale speculaţiei umane pentru reprezentarea eternităţii, altfel decât o repetiţie, ca o eternă întoarcere.

'' Cf. lucrările deja citate ale lui Volhardt şi Jensen; cf. de asemenea articolul lui Jfechtigall.

''' A se vedea studiul nostru în pregătire *Timpul şi Eternitatea în mitologiile Morpi.*

Despre un anumit sentiment al morţii

Miracolul morţii nu- constă în ceea ce sfârşeşte ea, ci în ceea ce începe. Nu mă înspăimântă nimic în faptul că moartea pune capăt biologiei, că încheie definitiv seria experienţelor organice, că, într-un cuvânt, opreşte pe loc *viaţa.* Sub acest aspect, cunosc deja moartea; din experienţele mele, din ceea ce văd la alţii; m-am întâlnit de nenumărate ori cu fenomenele morţii, cu agonia, cu stingerea, cu oprirea pe loc. Am murit de atâtea ori până acum, ca orice om, încât moartea cea adevărată nu mă mai poate înspăimânta. Fiecare cunoaşte moartea în acest sens. Ce nu cunoaşte nimeni este *începutul* de după moarte. Este adevărat că după fiecare moarte în viaţă, izbutim, într-un fel sau altul, să ne naştem din nou, să reluăm altă viaţă. Dar toate aceste renaşteri se petrec în cadrul vieţii organice şi morale, au conţinut identic, nu variază decât structurile. Renaştem necontenit, dar renaştem cu aceleaşi valori, cu aceeaşi experienţă organică, aproape cu aceleaşi lumini spirituale. Nu este o schimbare decisivă, unică, ireversibilă.

Schimbarea aceasta ireversibilă o experimentăm numai prin moarte. Şi ceea ce este miraculos în moarte este faptul că începe atunci "ceva" cu desăvârşire deosebit de tot ce cunoaştem noi, cu desăvârşire deosebit de ceea ce ne aşteptăm să fie. Se continuă ceva pe care noi nu avem ochi să-1 vedem în timpul vieţii. Se continuă ceva pe care *l-am fi putut cunoaşte,* dar pe care nu ştim să-1 căutăm în timpul vieţii; un imponderabil, o taină, o absurditate, ştiu eu ce ? Adevărul e că: deşi *începe* ceva complet deosebit de viaţă, moartea *continuă* totuşi o conştiinţă pe care *am fi putut s-o* intuim încă din timpul vieţii. Acesta e şi paradoxul central al morţii: *altceva* decât viaţa şi totuşi ceva pe care l-am putea cunoaşte chiar cu ajutorul vieţii.

Mă întreb chiar dacă adevărata esenţă a vieţii nu este totuna cu esenţa morţii. Dar nu în sensul pe care îl daţi d-voastră morţii şi vieţii. Pentru dumneavoastră, viaţa este permanentă trecere, un fluviu continuu - iar moartea este acelaşi lucru, cel puţin în faptul ei iniţial, este o trecere, o pierdere dincolo. Dumneavoastră pulverizaţi viaţa, şi proiectaţi această imagine evanescentă asupra morţii. Indentificaţi viaţa şi moartea în ceea ce au neesenţial. Pentru mine, dimpotrivă, esenţa vieţii nu este dinamismul ei exterior ci o saturare, ceva din care nu se mai poate scădea nimic, de la care nu se mai poate adăuga nimic. Şi atunci mă întreb dacă moartea nu este acelaşi lucru.

Oamenii care experimentează de milenii partea negativă a vieţii, golurile ei, *nefiinţa* ei, oamenii au conceput moartea ca un maximum de nefiinţă, ca un vacuum etern, ca un absolut negativ. Ei au proiectat

în eternitate, în moarte absența vieții din viața de toate zilele. Dacă cercetați concepțiile (filosofice și științifice, căci cele populare au mai multă intuiție și sunt, deci, mai aproape de adevăr) despre moarte, veți găsi la rădăcina lor incapacitatea de a viețui, impotența, neființa. Dumneavostră, care aveți superstiția filosofilor și sciențiaților, credeți că dacă un savant vă prezintă o carte bine gândită ("profund" gândită) asupra vieții - trebuie să-1 credeți pe cuvânt. Dimpotrivă; nu credeți niciodată astfel de oameni, care trăiesc în marginea vieții, în afară de viață, trăiesc abstract și livresc, simțind ce pot simți (deci foarte puțin), gândind în maniera lor, adică atât cât pot gândi.

Printre marile anomalii ale lumii moderne se numără și faptul că știința și filosofia ne învață viața și *moartea.* Gândiți-vă o clipă la absurditatea acestui lucru: oameni care cunosc viața din laborator, o cunosc prin analize, îi cunosc fenomenele ei, și oameni care gândesc asupra vieții dintr-un cabinet, tocmai aceștia sunt chemați să ne învețe cel mai esențial și cel mai decisiv fapt: existența noastră, moartea noastră. De altfel, ei nu fac decât să completeze și să articuleze experiențele noastre negative, neființa noastră.

Dar să ne întoarcem. Spuneam că am putea cunoaște moartea încă din viață; nu moartea așa cum o știm toți (osificările spirituale, oprirea pe loc), ci moartea în înțelesul ei prim, de *începere,* de inaugurare ireversibilă. Ne lipsește, pentru aceasta, un imponderabil, o trăire completă a vieții, ne lipsește ceva pe care nu-1 cunoaște nimeni; și de aceea moartea ni se prezintă ca un miracol, căci ne introduce firesc în acel imponderabil pe care, poate, atâția din noi îl căutăm zadarnic în timpul vieții.

Miracolul constă mai ales în totala răsturnare de valori. Viața, așa cum o înțelegem noi, este o continuă ascensiune, o continuă perfecționare morală și spirituală, un neîntrerupt șir de cuceriri, de posesiuni, de înțelegeri, de experiențe. Un om perfect, după judecata noastră, este acela care a cunoscut mai mult, s-a înălțat mai sus cu mintea și cu sufletul, a înțeles mai mult. De la 12 la 60 de ani, să spunem, omul acesta perfect se trudește necontenit să ajungă mai sus, să se purifice, să înțeleagă, să cunoască. Ajunge în pragul morții un om perfect Și atunci, printr-o simplă experiență organică, el moare, se trezește deodată într-o altă lume, unde începe altceva, unde valorile sunt altele și ascensiunea este înțeleasă altfel.

Acesta este miracolul. Acesta este paradoxul; cheltuiești o viață întreagă pentru a te înălța, a te purifica și *a cunoaște,* ca să ajungi, în moarte, cine știe, la cea mai de jos treaptă a perfecțiunii. Prin simplul fapt al morții, o biată femeie bătrână poate ajunge mult mai sus decât un Bergson, un Einstein, un Rodin [95]. Umbli pe stradă și întâlnești pe la colțuri cerșetori în zdrențe, femei sărmane sau auzi de oameni care suferă cele mai cumplite boli, care și-au pierdut tinerețea în spitale - și îi compătimești, fără să te gândești o clipă că poate oamenii aceștia sunt îngeri printre noi, sunt arhangheli veniți să ne ispitească, sau sunt

simple suflete care, atunci când își vor lua zborul, se vor afla mult mai aproape de lumină decât cei mai mari înțelepți, cei mai mari sfinți și filantropi ai noștri. Este o simplă închipuire a mea, fără îndoială, dar paradoxul și miracolul morții ne dă dreptul la orice închipuire. Mă gândesc, însă, la zădărnicia setei noastre de perfecțiune, de ascensiune - atât timp cât există o moarte ale cărei legi nu le cunoaște nimeni.

Fragmente nefilosofice

Anul 1933 a cunoscut cele mai multe încercări literare, eseistice şi filosofice asupra morţii. Tinerii scriitori şi gânditori români au luat atitudine şi faţă de această problemă esenţială.

Am crezut întotdeauna că cei care nu se întreabă asupra morţii nu-şi pot trăi complet şi competent viaţa. Dar, mi se pare că există aici o mare neînţelegere, care zădărniceşte şi cele mai superbe eforturi de a cuprinde realitatea morţii. Căci toţi cei care au scris despre moarte au pornit de la reflecţii filosofice sau de la experienţe personale. Or, moartea - ca şi viaţa - îşi refuză sensul ei ultim celui care este singur, celui care o priveşte ca un ins. Experienţa morţii, dintr-un punct de vedere personal, nu revelează decât caracterele ei superficiale: transitorietatea, evanescenţa, pierderea.

Iar dintr-un punct de vedere filosofic, raţionabil, abstract, teoretic, moartea se relevă fie drept un fenomen natural (şi ca atare nemaiinteresând conştiinţa intimă), fie drept un mister, un paradox. în ambele cazuri, nu se ajunge la *realitatea* morţii, ci la *constatarea* ei. Fiecare constată că există moarte şi constatarea aceasta îl conduce la o serie de lamentări, de premoniţii, de aforisme. Lucruri frumoase, fără îndoială, dar care nu au nimic de-a face cu realitatea morţii.

Acum câţiva ani, când moartea nu ajunsese încă o modă şi nu se punea ca problemă primă, am început a publica o serie de articole tehnice asupra învăţăturii morţii, a pedagogiei şi *artei de a muri bine.* Lucrurile acestea nu erau inventate de mine. Le-am adunat din documente autentice - şi asiatice, şi europene - şi am încercat să obţin o priză mai directă şi mai concretă asupra acestei taine, decât aş fi putut obţine prin experienţa mea proprie şi reflecţii teoretice.

Moartea este un lucru care se învaţă. La început nu înţelegi nimic, după cum nimic nu înţelegi nici din viaţă. îşi are o gramatică a ei, uri dicţionar al ei. Şi după cum nimeni nu poate învăţa o limbă complet deosebită ascultând pe cei care o vorbesc şi încercând să ghicească ce spun - ci deschid gramatica şi dicţionarul şi încep a învăţa, lecţie după lecţie - tot aşa nu veţi afla ce este moartea atît Jimp cât vă veţi mulţumi să vă daţi cu părerea cam ce poate fi ea. (înţeleg perfect că ceea ce vreau eu să compar - moartea cu o limbă străină - sunt incompatibile. Este numai un fel de a sugera şi nimic mai mult).

Documentele acestea există. Ele sunt folklorul şi "cărţile morţilor" (egipteană, tibetană, celtică, iudaică). Moartea nu poate fi înţeleasă de om, ci de *oameni.* în om, în ins, intuiţia fantastică, intuiţia care poate cuprinde global şi esenţial realitatea - este

fărâmiţată, este mai ales alterată. Prezenţa fantastică într-un ins este nevroză[96]; prezenţa fantastică într-o colectivitate este folklor. Fantasticul, iraţionalul (teluric sau ceresc) este asemenea unei limfe care străbate prin tot organismul vieţii asociate'[7]; îndată ce se izolează, se individualizează, limfa aceasta se descompune, putrezeşte.

Povestirile fantastice, chiar scrise de un geniu ca Edgar Poe, îţi repugnă prin exalaţiile lor neurotice, bolnave, inumane, demoniace. Fantasticul folkloric, dimpotrivă, te pune în contact direct cu o realitate iraţională, dar concretă: cu o experienţă asociată în care s-a concentrat intuiţia globală a vieţii şi a morţii.

înveţi despre moarte numai de la aceia care au cunoscut-o, care au cultivat-o, care s-au întreţinut cu ea în lungile secole de aşteptare, în nopţile apocaliptice. înveţi despre moarte numai de la oamenii care au cunoscut-o fără să moară. Cât de paradoxal pare lucrul acesta, el este totuşi adevărat, simplu şi adevărat. într-o intuiţie reală, folklorică, întâlneşti realitatea morţii, cunoşti vămile ei, înţelegi întunecatul ei destin. Un om care moare într-o legendă preţuieşte mai mult (din acest punct de vedere al *cunoaşterii)* decât toţi eroii care mor în toate romanele moderne.

Un om moare, într-un roman, *individual,* moare pe cont propriu: ne dă o emoţie estetică şi atâta tot Un om care moare într-o legendă exprimă întreaga problemă, *reală* (nu artistică) a morţii. Povestirea morţii lui este astfel redată (cu mijloace magice, ritmul, sonoritatea, fantasticul), încât ni se comunică o emoţie reală, obiectivă nu una estetică. Moartea, în folklor, este o cunoaştere tot atât de concretă ca şi în religie. Pentru că e într-un contact direct şi viu cu însăşi esenţa existenţei omeneşti, contact magic, fantastic, pe care numai viaţa asociată îl poate menţine, pe care orice individuaîizare îl anulează.

Reprezentarea morţii în folklor este cel mai bun instrument de cunoaştere[9]* pentru cercetarea acestei realităţi de care vorbeşte toată lumea astăzi. Citiţi bine izvoarele şi veţi înţelege că fiecare om îşi întâlneşte moartea în care a crezut, moartea pe care şi-a reprezentat-o.

Ce deosebeşte o operă literară de alta din aceeaşi ţară, din aceeaşi epocă ? Ce aseamănă o creaţie literară folklorică asiatică, veche de

două mii de ani, de una creată acum în Pirinei sau în Vosgi ? Doi scriitori, din aceeaşi ţară, de aceeaşi vârstă, de aceeaşi meserie vor produce două opere literare fundamental deosebite. Acelaşi lucru cu ceilalţi artişti, pictori, sculptori, iconari. Comparaţi şi operele folklorice; din orice timp ar fi ele, din orice continente ar fi culese - au un aer de familie pe care oricine îl observă.

Asemănarea aceasta se datorează *prezenţei fantasticului* păstrată de orice- producţie folklorică. Viaţa asociată care creează folklorul -deşi reâfearea este obţinută întotdeauna de un individ, care ştie să concentreze emoţia aceasta colectivă - imprimă o anumită magie formelor verbale, ritmurilor, schemelor dinamice. Creaţia folklorică este un proces nedisociat de subconştientul uman (nu individual) din toate timpurile. Este un contact direct cu fantasticul. O creaţie "cultă" se rupe din această turbure magie; ea exprimă o viziune personală a lumii, o emoţie obţinută pe cont propriu, nu participând la emoţia unei întregi colectivităţi.

Este ceva concret şi pozitiv în această asemănare fundamentală dintre toate producţiile folklorice. Nu trebuie să vorbim de "mentalitate primitivă ', de "superstiţii", etc.

Acestea n-au ce căuta aici. Ele sunt mediul nutritiv în care şi-a înfipt jdidăcinile instrumentul de cunoaştere mitică, simbolică, fantastică. Este o cunoaştere concretă în folklor, ceea ce nu se găseşte în ojlera oricărui mare literat sau artist. Trebuie să fii un Dante, un Shakespeare, un Goethe, un Dostoievski, ca opera să ajungă un instrument ,<le cunoaştere. Pe câtă vreme orice producţie folklorică pd&te fi un instrument de cunoaştere; pentru că participă la această prezenţă fantastică, prin care se ajunge la rădăcinile lucrurilor, se intuieşte substanţa realităţii, se exprimă limitele vieţii şi nemărginirea morţii. ■

Tragism 1933

Cred că timpurile pe care le trăim acum ne silesc să experimentăm un alt sentiment al tragismului existenţei decât sentimentele clasice, înainte de tragicul cosmic, de tragicul condiţiei noastre cosmice -rezultat din ignoranţa cu care suntem blestemaţi să rămânem până la moarte, de limitarea puterilor şi înţelegerii noastre, de lipsa oricărui criteriu absolut care ar putea justifica decisiv actele noastre - înainte de acest tragic, spun, experimentăm un sentiment tragic al vieţii sociale. Trăim atâta mizerie, experimentăm cu toţii atâtea laşităţi şi abdicări (un om cu adevărat cinstit, în sensul clasic al cuvântului, ar trebui în zilele noastre ori să asasineze, ori să se sinucidă; refuzând prin acest gest de curaj să ia parte la contemporaneitate); ne vedem siliţi în fiecare zi să asistăm la atâtea ticăloşii, la atâta suferinţă nedreaptă; înţelegem în fiecare zi că suntem neputincioşi să alinăm suferinţele acestea, că orice am face suntem şi rămânem neputincioşi -încât ajungem fiecare să realizăm condiţia tragică a existenţei noastre sociale. Şi după cum, altă dată, rezistenţa în faţa destinului tragic al omului (făptură sortită ignoranţei, morţii, limitării) implica resemnare definitivă sau nădejde infinită - astăzi suntem siliţi să ne resemnăm sau să nădăjduim chiar împotriva nădejdii; dar atitudinile acestea nu le luăm faţă de condiţia eternă, cosmică, a omului, ci faţă de condiţia lui temporală, istorică; faţă de întristatul ceas social care ne-a fost ursit să-1 trăim.

Există astăzi în lume o suferinţă meschină, cotidiană, inferioară; o suferinţă biologică, nu una umană şi spirituală. Tragismul acesta de fiecare zi pe care îl trăim cu toţii nici nu ne ajută, cel puţin, să ne adâncim sufletul nostru, să-1 conducem spre mântuire. Un Faust, un Sf. Augustin, un Pascal, un Karamazoff - nu mai sunt contemporanii noştri în spirit. Noi suntem ursiţi să înţelegem neputinţa noastră umană, limita voinţei noastre, nedreptatea predestinată acestei Lumi -auzind cum alţii au miliarde, iar alţii mor de foame, asistând cum cele mai curajoase porniri sunt înecate în ticăloşia sfârşiturilor, ştiind cttm totul se cumpără, totul se vinde. Este o aşteptare tristă pretutindeni în lume. O aşteptare a întregii vieţi colective neliniştită, chinuită. Ce miracol va putea sparge zidul de noroi care ne sufocă ? începi să disperezi chiar la posibilitatea acestui miracol...

Şi iată de ce, în loc de a medita asupra condiţiei umane ca să întâlneşti blestemata ei limitare - astăzi ajungi la aceeaşi înţelegere, observând pur şi simplu viaţa socială din jurul tău. In loc de a relua, în spirit, gestul lui Prometeu - astăzi ţt-e suficient şă-ţi păstrezi sensibilitatea şi cinstea intactă, pentru a suferi tot atât de mult, tot atât

de îndelung. Cazurile "clasice" ale tragismului - astăzi se găsesc oe

mizere, romaneşti. Românii care au izbutit să se refuze o mie de an sentimentului tragic al existenţei - întâlnesc astăzi, pentru întâia oară un adversar eficace înţelepciunii lor. Să vedem..

Despre tinereţe şi bătrâneţe

îmi place să revin mereu la probleme banale sau insolubile (ceea ce poate să însemne acelaşi lucru) şi găsesc în contemplarea lor o hrană pe care nici actualitatea, nici problematica de avangardă nu mi-o pun la îndemână. Meditez adesea, de pildă, la foarte vechea şi foarte complicata problemă a tinereţii. Tinereţea, în sine, rămâne pentru mine o enigmă; căci ea are *întotdeauna dreptăţi* şi, totuşi, este întotdeauna mediocră, plată, impotentă. înfiorătoarea impotenţă a tinereţii! Cât eşti tânăr, eşti ursit parcă unei inconsistenţe funciare; nu poţi *realiza* nimic, dacă nu poţi naşte din tine nimic organic, ci numai fragmente (chiar de geniu, dar numai fragmente) de viaţă, discontinue, inegale, fără stil. Inutil te zbaţi, inutil gândeşti; nu înţelegi mai niciodată nimic, nu iei contact cu realităţile, nu respiri viaţa[100]. Greşit se spune că tinereţea e mai aproape de viaţă, că între ea şi viaţă nu intervin decepţiile, experienţele, construcţiile mentale care caracterizează maturitatea. Dimpotrivă, tinereţea aduce cu sine un milion de superstiţii, de idei gata, de sugestii şi iluzii - pe care le interpune întotdeauna între ea şi viaţă. Un contact direct, nud, nu-1 poate da decât maturitatea şi, perfect, numai bătrâneţea. Nu începi să trăieşti real decât în jurul vârstei de patruzeci de ani. Până atunci, nu trăieşti decît în gesturi, în intenţii, în nostalgia viitorului şi amintirea trecutului.

Este ciudat că tinerii au mai decis simţul trecutului decât oamenii maturi. Un tânăr trăieşte mult mai mult cu amintirile decât trăieşte un om de cincizeci - şaizeci de ani. Nu numai atât: la un tânăr, trecutul este un element întotdeauna prezent, oât de paradoxal ar părea aceasta. Este permanent legat, printr-o osmoză neîncetat alimentată de amintirile lui. Nu le vede aşa cum le poate vedea un om matur. Nu s-a detaşat încă de ele.

Ceea ce este deprimant în spectacolul tinereţii manifestate este totala ei lipsă de originalitate[101]. E absurd să spunem că "tinerii sunt originali, personali, noi". Originalitatea lor constă în faptul că *nu înţeleg* bine anumite lucruri, pe care mai târziu le vor înţelege precis; şi atunci nu le vor mai spune, pentru că nu îi vor mai interesa. Tinerii sunt un .soi de lăutari care trag cu urechea şi apoi reproduc "adevărurile" după ureche, dând impresia de originalitate.

Cereţi unui tânăr să scrie o carte asupra vieţii şi vă va aduce un manuscris de o mie de pagini, într-atât ştie de multe şi atât de importante, de noi, de semnificative i se par toate. Un om matur va scrie o sută de pagini; un bătrân, cel mult douăzeci. Este în această anecdotă întreg destinul tinereţii; acela de a fi îmbătată prea mult de spaţiu şi de timp.

Obişnuiesc tinerii să-şi bată joc de frica de moarte a bătrânilor şi să se laude cu curajul cu care ei, de pildă, ar înfrunta moartea. Nu e greu să sacrifici ceea ce n-ai avut încă timpul să preţuieşti. Ce-ar putea pierde un tânăr, murind ? Ce cunoaşte el din viaţă ca s-o iubească ? Dar mai este ceva : este definitiva opacitate a tinereţii faţă de sentimentul morţii, faţă de agonie, faţă de trecere. Şi această opacitate trădează mediocritatea; căci o conştiinţă în care nu s-a zbătut, într-un fel sau altul, problema morţii, mai are încă de crescut până să se atingă acel minim de elevaţie indispensabil contemplaţiei şi înţelegerii vieţii.

Cineva îmi spunea că tinereţea e mediocră pentru lipsa ei de experienţe sau pentru puţinătatea acestor experienţe. Poate să fie aşa. Dar, judecând după propria mea observaţie, nu experienţele lipsesc unui tânăr, ci înţelegerea lor. Tinerii nu ştiu ce să facă şi cum să scape de experienţă. De aceea chiar întâmplările cele mai extraordinare le rămân oarecum exterioare, le poartă după ei ca un lest, nu le transformă în hrană şi în înţelegere. Am cunoscut un tânăr gazetar cehoslovac care a făcut de trei ori înconjurul lumii, a cunoscut toate mizeriile şi toate aventurile, a străbătut oraşe de vis şi de coşmar şi când s-a întors, după patru sau cinci ani, era tot atât de mediocru, de opac, de grosolan sufleteşte ca şi mai înainte. Fericitul acela rămăsese un perfect tânăr, adică un perfect mediocru.

... Şi, cu toate acestea, *tinereţea are întotdeauna dreptate.* Să te împotriveşti unei mediocrităţi tinereşti pentru a susţine o perfecţiune bătrânească - e cea mai mare crimă a spiritului. Adevăraţii creatori sunt maturii şi bătrânii, desigur, şi adevăraţii impotenţi sunt tinerii; totuşi, cei dintâi nu inventează, iar cei din urmă *trebuie* totdeauna să ne intereseze. Nu pentru că sunt viitorul culturii, etcetera, etcetera.

Ci pur şi simplu pentru că nu-i cunoaştem, încă, pe când pe maturi şi bătrâni îi cunoaştem. Nu mă interesează perfecţiunea oprită pe loc; mă interesează însă totdeauna o serie de eşuări, de bâjbâieli, de căderi. într-o perfecţiune, într-o certitudine - gestul vieţii s-a împlinit; prin însuşi faptul că e "perfectă" şi "certă", a murit, a îngheţat; ceva nou nu se mai poate naşte de acolo. Şi prefer să asist şi să ajut la naşterea umilă şi mediocră a unei forme pasagere, imperfecte, - decât să contemplu la nesfârşit o formă magnifică dar moartă, desăvârşită. Cine ştie, acea naştere mediocră îmi va putea aduce într-o zi şi o naştere care să revoluţioneze lumea (şi atunci funcţia ei fiind desăvârşită, se va opri, va pieri) - pe când monumentul perfect rămâne mereu acelaşi monument perfect şi nimic mai mult.

în fond, preţuim tinereţea tocmai pentru că ştim că într-o zi va ajunge bătrâneţe. Şi e paradoxal aceasta; pentru că, o dată bătrâneţea ajunsă, ea nu ne mai interesează. E paradoxal să te străduieşti, să lauzi şi să ţii în braţe un ideal, nu pentru că e "ideal", ci pentru că va ajunge într-o zi astfel... Iar când a ajuns, nu ne mai interesează...

S-ar putea, totuşi, ca şi tinereţea şi bătrâneţea să fie numai nişte

destine ale vieţii noastre, din care unii oameni pot evada. De pildă, acei pe care boala sau suferinţa sau simţul morţii i-a întinerit la bătrâneţe. Mi se pare că tinereţea ca şi bătrâneţea aparţin mai mult spiritului decât trupului. Nu spun aceasta în sensul că sunt tineri bătrâni şi bătrâni tineri. Specimenele acestea îmi repugnă profund. Nu pot suferi un tânăr prea înţelept sau un bătrân zurbagiu, "băiat de viaţă", afemeiat, nebunatec sau tandru. Nu mai vorbesc de femei, care, atunci când încearcă să pară altfel decât au dreptul să pară - sunt hotărât dezgustătoare.

Spun că bătrâneţea ca şi tinereţea aparţin mai mult spiritului, în sensul că ele pot fi - foarte rareori, e drept - sintetizate sau armonizate. Dacă ar rămâne numai destine trupeşti - orice încercare de apropiere şi unire între ele, ar eşua. Şi pot fi apropiate, unite, numai atunci când renunţi la amândouă, când nu te mai interesează nici una, nici alta, când nu te mai stăpâneşte timpul, nu te mai obsedează "istoria". Există anotimpuri tinere şi anotimpuri bătrâne, şi totuşi pe pământ este o permanentă palingeneză, o admirabilă şi continuă renaştere. Dacă ştii sa faci, dintr-un singur ceas, şi tinereţea şi bătrâneţea, apoi nu mai ai nici o teamă de nici una dintre ele[102]. Când nici mediocritatea nici perfecţiunea, nici eroarea, nici certitudinea nu te mai interesează - te-ai liberat de aceste destine, pentru că ai rămas, numai tu însuţi, fără de bătrâneţe şi fără de moarte. Mă gândesc adesea la acel basm al nostru cu 'tinereţe fără bătrâneţe şi bătrâneţe fără de moarte", pare miturile acestea nu reprezintă ele înseşi drama centrală a unei civilizaţii ? De ce nu încearcă nimeni să le înţeleagă ?

Despre moarte şi istorie literară

Am recitit de curând unul dintre cele mai frumoase şi mai personale eseuri ale lui Samuel Butler "Cum să realizezi o viaţă perfectă" (traducere aproximativă; originalul e *How to make the best life).* Butler se scuză de la început că i s-a cerut să vorbească despre o temă atât de dificilă; căci el însuşi nu e deloc sigur că a realizat tot ce a putut mai bun din viaţa pe care a trăit-o. "Viaţa e asemenea unuia care cântă solo la vioară în public, dar fără să ştie să cânte, ci învăţând atunci, în faţa publicului." Totuşi, în cele din urmă, ne spune care ar fi, după el, secretul vieţii perfecte, pline şi rodnice: acela de a trăi după moarte, în dragostea prietenilor, a elevilor, a urmaşilor. " Moartea dă unor oameni o viaţă faţă de care existenţa lor pământească ajunge o simplă umbră".

Am pomenit de acest eseu al lui Butler pentru că, deşi fără aparentă legătură cu cele ce voi spune mai la vale, el este o admirabilă introducere în discuţia rolului unui gânditor sau scriitor care merge împotriva timpului său.

Adică unul care trece peste timp. însuşi Butler a fost unul dintre aceştia. Cea mai bună carte a sa, n-a publicat-o în timpul vieţii; şi, de fapt, tot ce-a publicat în timpul vieţii a trecut neluat în seamă. Nu numai că n-a fost remarcat de public. Asta n-ar fi însemnat prea mult. Dar n-a fost remarcat nici de critică, nici de elită, nici de prieteni. Toţi au văzut în el un om ciudat şi s-au oprit la ciudăţeniile lui. Au trebuit să treacă douăzeci de ani ca să înceapă să fie cercetat şi tradus. Vor mai trece încă cincizeci până va ajunge popular. Până ce va obţine acea "viaţă faţă de care existenţa pământească va fi o simplă umbră .

In tot ce am spus până acum este vorba despre moarte şi aceasta este o problemă care mă depăşeşte. Dar mi se pare că există şi alte specii de moarte. O moarte care se confundă în bună parte cu istoria oricărui om. Fiecare dintre noi am lăsat în urmă câteva morţi, pentru că fiecare am început de mai multe ori o altă viaţă. Sunt lucruri pe care eşti chemat o singură dată să le faci sau să le spui - şi după aceea să mi te mai intereseze; le-ai uitat, au trecut în istoria ta, în moartea ta. Şi se întâmplă ca tocmai aceste lucruri - care pentru tine au murit de mult - să fie prilejuitoare de viaţă, să provoace gândirea altora, să le deştepte curiozitatea, furia sau dragostea.

Mă gândeam la soarta acelor reviste bune despre care se află că sunt bune numai un sfert de veac de la dispariţia lor. Mai toate curentele literare s-au născut şi au fost alimentate de asemenea reviste, care au circulat un număr de ani în cercuri foarte închise şi numai întâmplător (cum e cazul lui "Nouvelle Revue Francaise") au ajuns

populare şi puternice. La noi, o seamă de reviste de scurtă şi nervoasă apariţie reprezintă aproape tot ce a fost mai bun în literatură şi gândire de la război încoace. Nu ştiu ce va cerceta istoricul literar al viitorului din rafturile Bibliotecii Academiei. Dar sunt sigur că la zece ani odată se vor găsi o duzină de tineri care să caute, să savureze, să scoată note din "Cetatea literară"[103], de pildă. Morţile acestea pun capăt efemerului, diurnului, transitorietăţii - ca să facă loc unei adevărate vieţi, pe care autorul nici nu a bănuit-o, sau pe care, în cel mai bun caz, a uitat-o. Sunt sigur că *Fals tratat pentru uzul autorilor dramatici* se va bucura în cincizeci de ani de o atenţie pe care scrierile domnului Camil Petrescu nu au obţinut-o niciodată până acum şi pe care, foarte probabil, nu o vor obţine nici de-acum înainte.

E surprinzător bum lucrurile cele mai puţin însemnate, cele mai puţin solemne şi cele care evită cât mai net eternitatea - au şanse să trăiască cel mai mult. Cazul jurnalelor intime, pomelnic de morţi, de fapte moarte, de gânduri moarte. Nimic mai viu şi mai fascinant, totuşi, decât cimitirele astea. Autorii lor au ştiut atât de bine să moară în fiecare zi... Iată solemnele amintiri ale lui D' Annunzio : *Le Faville del Maglio,* pagini câteodată admirabil scrise - dar uscate, uscate, nu moarte. Şi comparaţi-le cu jurnalul lui Otto Braun, acel tânăr filosof german, care a murit pe front şi care habar n-avea de comoara pe care o purta în raniţă.

Incontestabil, trebuie să ai talent, inteligenţă, geniu. Dar câţi nu au şi talent, şi inteligenţă, şi geniu ? Asta nu înseamnă aproape nimic; înseamnă doar că eşti' un candidat. Candidat la orişice. Ca să treci mai departe, trebuie să ştii şi altceva: să mori. Şi se pare că ştiinţa aceasta e mai greu de învăţat. Să mori în fiecare zi, cu fiecare operă, cu fiecare pagină scrisă. Ceasul acela de viaţă să fie cu desăvârşire ars -ca să-1 poţi uita, să nu-ţi mai aparţină, să-1 laşi în urmă ca pe un cadavru. De aceea cred eu că "jurnalul", însemnările intime, notele fără importanţă - conţin atâta tărie şi atâta sete de veşnicie. Pentru că sunt scrise subit ca şi o moarte, sau agonizează ca şi o moarte, sau sunt dătătoare de seamă ca despre moarte. Nu au nimic din viul acestei lumi în ele - şi nu sunt "făcute". Sunt aşa cum le vede autorul în clipa când le scrie: prea incendiate, prea chinuitoare, prea niide ca să poată exista mult timp în această lume vie a transitorietăţii şi a instantaneului. Şi atunci, ca printr-o taină, trec în cealaltă viaţă, a lucrurilor moarte, mari sau mici, dar moarte.

Simbolismul morții inițiatice

Se înțelege acum de ce înghițirea de către un monstru a jucat un rol foarte important atât în ritualurile inițiatice[0] cât și în miturile eroice și mitologiile Morții. E vorba de un mister care comportă cea mai teribilă probă inițiatică, cea a morții, dar care e în același timp singura cale posibilă pentru a aboli durata temporală - cu alte cuvinte, existența istorică - și de a reintegra situația primordială. Evident, starea germinală a "începutului" echivalează și ea cu o moarte: într-adevăr, omul își ucide existența profană, istorică, uzată deja, pentru reintegrarea unei existențe imaculate, neatinse de Timp.

Reiese de aici că în toate contextele inițiatice moartea nu are sensul pe care suntem ispitiți să i-1 dăm în general - ci vrea să spună mai ales următorul lucru: se lichidează trecutul, se pune capăt unei existențe profane - pentru a reîncepe o alta, regenerată. Moartea inițiatică este deci un început, ea nu este niciodată un sfârșit. Nici într-un ritual sau mit nu întâlnim moartea inițiatică numai ca *sfârșit* ci ca o condiție *sine qua non* a unei treceri spre un alt mod de a fi, probă indispensabilă a regenerării, adică a începutului unei vieți noi. Să insistăm asupra faptului că simbolismul întoarcerii în burta monstrului are întotdeauna o valență cosmologică. O dată cu neofitul, lumea întreagă se reîntoarce, simbolic, în Noaptea cosmică pentru a putea fi din nou creată, adică pentru a putea fi regenerată.

Și așa cum am spus în altă parte un mare număr de terapeutici arhaice constau în recitarea rituală a mirului cosmogonic: cu alte cuvinte, pentru a vindeca un bolnav, el trebuie să se mai nască o dată -și modelul arhetipal al nașterii este *cosmogonia.* Trebuie abolită opera Timpului și reintegrat momentul auroral de dinaintea Creației: pe plan uman e tot una cu a spune că trebuie reintegrată "pagina albă" a existenței, începutul absolut, când nimic nu era încă pătat, pentru că nimic nu era încă deteriorat.

A pătrunde în burta monstrului echivala cu o regresiune în indistinctul primordial, în Noaptea cosmică - a ieși din monstru echivala cu o cosmogonie: este trecerea de la Haos la Creație. Moartea inițiatică reiterează acest retur exemplar la Haos, pentru a face posibilă repetiția cosmogonică, adică a pregăti noua naștere. Regresia în Haos se verifică uneori punct cu punct: este cazul, de exemplu, al bolilor inițiatice ale viitorilor șamani, considerate de nenumărate ori adevărate crize de nebunie. Se asistă într-adevăr la o criză totală care duce uneori la dezintegrarea personalității.

[0] Pentru interpretarea psihologică a acestui simbolism a se vedea Charles Baudom, *Le Mythe du heros* (Paris, 1952).

Dintr-un anumit punct de vedere se poate omologa "nebunia" inițiatică a șamanilor cu disoluția vechii personalități care urmează coborârii în Infern sau pătrunderii în burta monstrului. Fiecare aventură inițiatică de acest tip se termină întotdeauna prin a crea ceva, prin a fonda ceva, o lume sau un mod de a fi. Ne amintim că *Maui* căuta, pătrunzând în burta străbunicii lui, nemurirea: ceea ce e totuna cu a spune că el credea că va putea fonda, prin fapta sa inițiatică, o nouă condiție umană, asemănătoare cu cea a zeilor. Ne mai amintim, de asemenea, legenda șamanului lapon care, în spirit, rămăsese trei ani în intestinul unui pește uriaș. De ce a întreprins el această călătorie ? Un vechi mit finic, în legătură cu *Văinhjnoinen* ne va da, poate, răspunsul[1030]. Văinămoinen a creat cu ajutorul magiei - cântând adică - o barcă, dar pe care nu o poate termina pentru că-i lipsesc trei cuvinte. Ca să le afle va purcede în căutarea unui vrăjitor vestit, Antero, un uriaș care stătea de ani îndelungați nemișcat, ca un șaman în transă, în așa fel încât un copac îi crescuse din umăr, iar păsările își făcuseră cuib în barba lui. Văinămoinen cade în gura uriașului și e curând înghițit. Dar, odată ajuns în stomacul lui Antero, el își făurește o îmbrăcăminte de fier și-1 amenință pe vrăjitor că va rămâne acolo până va afla de la el cele trei cuvinte magice ca să-și termine barca[0].

Avem de-a face, în acest caz, cu o aventură inițiatică întreprinsă pentru a obține o informație secretă[104].

Se coboară în burta unui uriaș sau a unui monstru pentru a deprinde știința, înțelepciunea. Din acest motiv, șamanul lapon rămâne trei ani în stomacul peștelui: pentru a cunoaște secretele naturii, pentru a descifra enigma vieții și a afla viitorul. Dar, dacă pătrunderea în burta monstrului echivalează cu coborârea în Infern printre tenebre și morți, adică, dacă ea simbolizează atât regresia în Noaptea cosmică cât și în tenebrele "nebuniei" în care orice urmă de personalitate se dizolvă, dacă ținem seamă de toate aceste omologări și de corespondența între Moarte - Noaptea cosmică - Haos - nebunie -regresie la o condiție embrionară - atunci se înțelege de ce Moartea simbolizează și înțelepciunea, de ce morții sunt omniscienți și cunosc viitorul, de ce vizionarii ț i poeții își caută inspirația pe lângă morminte; și pe un alt plan de referință, se înțelege de ce viitorul șaman înainte de a deveni un înțelept trebuie să cunoască "nebunia" și să coboare printre tenebre, de ce creativitatea e în legătură cu o anumită nebunie sau orgie, solidare cu simbolismul morții și al tenebrelor. C.G. Jung explică toate acestea prin reîmprospătarea contactului cu inconștientul colectiv. Dar, pentru a rămâne în domeniul nostru, se înțelege mai ales de ce, la primitivi, inițierea este întotdeauna în legătură cu revelația științei sacre, a înțelepciunii. Tocmai în perioada segregației - adică în timpul în care **sunt considerați** dispăruți în **burta monstrului** sau **în Infern - neofiții sunt**

M. Haavio, *Văwăwornen,* pp. 106 sq.

instruiţi în tradiţiile secrete ale tribului. Veritabila ştiinţă, cea transmisă de mituri şi simboluri, nu este accesibilă decât în cursul sau în urma unui proces de regenerare spirituală realizată de moartea şi reînvierea iniţiatică.

Suntem acum în stare să înţelegem de ce aceeaşi schemă iniţiatică - comportând suferinţa, moartea, reînvierea - se regăseşte în toate misterele, atât în riturile pubertăţii cât în cele prin care se accede la o societate secretă; şi de ce acelaşi scenariu se lasă descifrat în tulburătoarele experienţe intime care preced vocaţia mistică. înainte de toate înţelegem următorul lucru: omul societăţilor arhaice s-a străduit să învingă moartea acordându-i atâta importanţă încât în cele din urmă moartea a încetat să mai însemne *o oprire,* devenind un *rit de trecere;* cu alte cuvinte, pentru primitivi, omul moare întotdeauna pentru ceva neesenţial: moare mai ales pentru viaţa profană. Pe scurt, moartea ajunge să fie considerată ca o supremă iniţiere, ca începutul unei noi existenţe spirituale. Mai mult încă: generare, moarte, regenerare au fost înţelese ca cele trei momente ale aceluiaşi mister şi orice efort spiritual al omului arhaic s-a străduit să arate că între aceste momente nu există rupturi. Nu te poţi *opri* în unul dintre aceste trei momente, nu te poţi *instala* undeva în moarte, de exemplu, sau în generare. Mişcarea, regenerarea continuă mereu: se reface fără încetare cosmogonia pentru a fi sigur că un lucru e bine făcut: un copil, de exemplu, sau o casă, sau o vocaţie spirituală. Iată de ce arn întâlnit pretutindeni valenţa cosmogonică a riturilor de iniţiere.

înţelepciunea ea însăşi şi, prin extensie, orice cunoaştere sacră şi creatoare, sunt concepute ca fructul unei iniţieri, ca rezultat în acelaşi timp al unei cosmogonii şi al unei obstetrici. Socrate nu se compara inutil cu o moaşă: el ajuta omul să se nască la conştiinţa de sine. Dar şi mai clar vorbeşte Sfântul Pavel în *Epistola către Tit* de "fii spirituali", de fii pe care el i-a procreat prin credinţă[105]. Acelaşi simbolism se regăseşte în tradiţia buddhistă: călugărul îşi abandonează numele de familie şi devine "fiul lui Buddha" *(sakya-putto),* căci el este născut "printre sfinţi" *(ăriya).* Cum zicea Kassapa vorbind despre el însuşi: "Fiu natural al celui Preafericit, născut din gura lui, născut din *dhamma,* creat de *dhamma"* etc. *(Samyutta Nikaya,* II, 221). Dar această naştere iniţiatică implica moartea existenţei profane. Schema s-a conservat tot atât de bine în hinduism ca şi în buddhism. Yoginul "moare pentru această viaţă" ca să renască într-un alt mod de a fi : cel reprezentat de eliberare. Buddha îţi arată calea şi mijloacele de a muri pentru condiţia umană profană -adică pentru sclavaj şi ignoranţă - pentru a te renaşte la libertatea, la beatitudinea şi incondiţionarea *Nirvanei.* Terminologia indiană a renaşterii iniţiatice aminteşte câteodată simbolismul arhaic al "noului corp ' pe care-1 obţine neofitul. Buddha el însuşi proclamă: "Am arătat discipolilor mei mijloacele prin care îşi pot crea, plecând de la acest corp (constituit din cele patru elemente), un alt corp de o substanţă

intelectuală *(rupim manoniayan),* complet, cu cele patru membre şi înzestrat cu facultăţi transcendentale *(abhinindriyamf.*

Toate acestea probează, ni se pare, că valorizarea arhaică a morţii ca suprem mijloc de regenerare -spirituală constituie un scenariu iniţiatic care se prelungeşte până la marile religii ale lumii şi pe care creştinismul 1-a utilizat. E misterul fundamental, reluat şi retrăit, revalorizat de orice nouă experienţă religioasă. Dar să privim mai de aproape consecinţele ultime ale acestui mister: dacă *aici* pe pământ cunoaştem moartea, dacă murim de nenumărate ori, continuu, ca să renaştem *pentru altceva* - urmează că omul trăieşte deja aici pe pământ ceva care nu aparţine Pământului, care participă la sacru, la divinitate, trăieşte, să spunem, *un început de imortalitate,* se atinge din ce în ce mai mult de imortalitate. în consecinţă, imortalitatea nu trebuie concepută ca o supravieţuire *post mortem,* ci ca o situaţie care se *creează* continuu, pentru care omul se pregăteşte şi la care participă chiar de pe acum, din lumea aceasta.

Ne-moartea, imortalitatea trebuie să fie concepută ca o situaţie limită, ca o situaţie ideală spre care omul tinde cu toată fiinţa lui şi pe care el se străduieşte s-o cucerească murind şi reînviind continuu.

Majjhima-Nikaya, II, 17; cf. Miisea Eliade, *Le Yog». Immottahte et Ubeiti* pp. 172 sq.

Sexualitate, moarte, creație

Acest mit japonez[106] este important din mai multe puncte de vedere: l.ne vorbește despre situația primordială, *totalitatea,* care se prezintă ca o *coincidentia oppositonun,* deci și ca androginie; 2. această totalitate a precedat hierogamia, nunta între Cer și Pământ, ea purtând totuși în ea "un germene", un Urgnlnd care poate fi considerat ca produsul androginiei divine; 3.cosmogonia începe cu separarea Cerului de Pământ; germenele primordial se transformă într-o trestie din care se vor naște un anumit număr de zei; 4.numai după separarea celor două principii se poate vorbi despre hierogamie, în care prin uniunea celor două principii cosmice se desăvârșește creația lumii și se mai nasc și alți zei; 5.în sfârșit, este important să subliniem că Pământul-Mamă moare dând naștere Focului (omologul Soarelui) și că din trupul ei se nasc divinitățile fecundității telurice și vegetale. Mai ales acest din urmă motiv ne interesează. El se referă la crearea plantelor din chiar trupul Zeiței și nu în urma unei hierogamii: dar crearea Tor coincide cu moartea lui *Lzanami,* cu sacrificiul ei adică.

Căci despre un sacrificiu este vorba, de o imolare. Aceasta reiese și mai limpede din istoria altei divinități, *Ukemochi,* fata lui lzanami. După *Nihonji,* Ukemochi a fost asasinată de zeul Lunii, *Tsukiyomi,* iar din cadavrul ei s-au născut tot felul de specii animale și vegetale: boul și calul au ieșit din creștetul ei, meiul din frunte, viermele de mătase din sprâncene, o altă specie de grăunțe din ochi, orezul din trunchi, diversele varietăți de fasole din vagin[0].

Creația, se observă, se încheie și se desăvârșește fie printr-o hierogamie, fie printr-o moarte violentă, creația depinde deci și de sexualitate dar și de sacrificiu, mai ales de un sacrificiu voluntar, într-adevăr, mitul nașterii plantelor alimentare - mit foarte răspândit -însceneazâ întotdeauna sacrificiul spontan al unei ființe divine. Aceasta poate fi o mamă, o fată, un copil sau un bărbat. în Indonezia, de exemplu, sunt imolate aproape întotdeauna o mamă sau o fată pentru * orea din propriul lor trup diversele specii de plante alimentare"* ; în Noua Guinee, în Melanezia și Polinezia e vorba în general de o ființă divină masculină"[0].

[0] Numazawa, pp. 244-245. A se vedea ibid pp. 246 sq., mitul povestit in Kojiki: zeița Oho-ge-tsu-hime e omorâta de Susanowo.

i} Cf. A.EJensen, *Hamuwek* (Frankfurt a.M, 1939), pp. 59. sq., id.; *Das whgiâse Wettbild e/per Moto* tfutar(Stuttgart, 1948)

*> Cf. Oudmund Hatt, " *Tbe Corn Motber ia Americs iad ladoaesu* "(Anthropos, XLVI, 1951, pp. 853-914), pp. 892.

2. MOARTE ȘI CREAȚIE

Creație și sacrificiu

Să ne oprim un moment asupra acestui motiv mitic pentru că lucrurile încep să se complice. Se pare că avem de-a face cu un mit extrem de răspândit, care se manifestă într-un mare număr de forme și variante. Iată esențialul: Creația nu se poate desăvârși decât plecând de la o ființă vie care trebuie imolată: un uriaș primordial, androgin sau Bărbat cosmic, o Zeiță Mamă sau Fată mitică. Să precizăm că această Creație se aplică la toate nivelurile de existență: fie că e vorba despre Creația Cosmosului, a umanității sau numai a unei rase umane, a anumitor specii vegetale sau animale. Schema mitică rămâne aceeași: nimic nu se poate crea decât prin imolare, prin sacrificiu. Anumite mituri ne vorbesc despre crearea lumii chiar din corpul unui Uriaș primordial sau dintr-un Strămoș mitic sacrificat și dezmembrat[0]. în sfârșit, așa cum am văzut, plantele alimentare au o origine similară: cresc din trupul unei Ființe divine imolate"'.

Mitul creației prin moarte violentă depășește, prin urmare, mitologia Pământului- Mamă. Ideea fundamentală este că viața nu se poate naște decât dintr-o altă viață sacrificată; moartea violentă e creatoare în sensul că viața sacrificată se manifestă într-o formă mai strălucită la un alt nivel de existență; sacrificiul operează un uriaș transfer: viața concentrată într-o persoană depășește această persoană și se manifestă la scară cosmică sau colectivă. O singură ființă se transformă în Cosmos sau renaște multiplicată în specii vegetale sau diverse rase umane. O "totalitate" vie se dezmembrează și se dispersează într-o multitudine de forme animate. Cu alte cuvinte, regăsim aici schema cosmogonică bine cunoscută a "totalității" primordiale distruse și fragmentate prin actul creației.

Acum se înțelege de ce mitul creației animalelor și plantelor folositoare din corpul unei ființe divine sacrificate a fost încorporat

[0] A se vedea A.W.Macdonald; *A propos de Pmjapsa*("Joumal Asiatique", t.CCXL, 1952, pp. 323-338).

"' Cf. de asemenea Mircea Eliade, "La mandragore et Ies mythes de naissance miraculeuse" ("Zamolxis"; III, Bucarest, 1942, pp 3-48), pentru supraviețuirea acestui motiv mitic în folklor.

mitologiei Pământului-Mamă. Pământul este acea genetrix universală şi Hrănitoare prin excelenţă. Posibilităţile ei de creaţie sunt nelimitate: creează prin hierogamie cu Cerul, dar şi prin partenogeneză sau prin imolarea ei înseşi. Urme ale partenogenezei Pământului-Mamă supravieţuiesc chiar în mitologiile deosebit de evoluate cum e mitologia greacă: Hera, de exemplu, concepe singură şi dă naştere lui Typhon[108], Hefaistos[1'], Ares. Pământul-Mamă încarnează arhetipul Fecundităţii, al creaţiei neexhaustive. Din acest motiv ea are tendinţa să-şi asimileze atributele şi miturile altor divinităţi ale fertilităţii, fie că sunt lunare, acvatice sau agricole. Dar se produce de asemenea şi fenomenul contrar: aceste divinităţi îşi însuşesc atributele Pământului-Mamă şi reuşesc câteodată să i se substituie în cult. Se înţelege de ce: ca şi Pământul-Mamă, Apele sunt bogate în germeni, Luna simbolizează şi ea devenirea universală, creaţia şi distrucţia periodică. în ceea ce priveşte zeiţele vegetaţiei şi ale agriculturii,' e câteodată dificil să le distingi de zeiţele telurice, miturile lor relevând acelaşi mister al naşterii, creaţiei şi morţii dramatice, urmate de resurecţie. împrumuturile reciproce şi multiplele împletiri caracterizează mitologiile tuturor acestor divinităţi. S-ar putea spune că Pământul-Mamă constituie "o formă deschisă", susceptibilă de a se îmbogăţi la infinit şi din acest motiv ea absoarbe toate miturile legate de Viaţă şi Moarte, de Creaţie şi generaţiune, de sexualitate şi sacrificii voluntare.

0 **Despre partenogeneză** ți **autonomia** zeițelor grecești ;i mediteraneene ; se vedea Umberto **Pestalozza,** ***Religioae mediterane^pp.*** **191 sq. şipassim**

Casă, Corp, Cosmos

Soţia Meşterului Mano le îşi continuă existenţa în Cosmos într-un nou trup, corpul arhitectonic al Mănăstirii, pe care-1 însufleţeşte şi îl face să dureze. Proiectată - prin moartea-i rituală - într-un alt nivel cosmic decât acela în care existase ca fiinţă umană, soţia Meşterului e ursită să cunoască o perenitate neîngăduită omului ca atare. Ea *durează* incontestabil mai mult decât pot dura oameni care trăiesc şi mor ca oameni, dobândind astfel perenitatea şi gloria eroilor.

Este ea, însă, atât de singularizată prin noul său "corp" arhitectonic ? Este oare ea azvârlită pe un nivel cosmic oarecum exterior dramei şi destinului omului, în afară de traiectoria speciei umane şi se află oare ea - datorită soartei sui-generis pe care i-a creat-o moartea rituală - izolată de Cosmosul la care participă restul muritorilor ? întrebările îşi au rostul lor, pentru că, dacă soţia Meşterului se singularizează prin perenitatea ei, faptul acesta ar putea fi interpretat ca un blestem, ca o izolare pernicioasă, ca o "oprire în loc" în marele circuit cosmic ce tinde la reintegrarea finală a omului în unitatea din care s-a desprins. în orizontul spiritual comun tuturor acestor mituri arhaice şi credinţelor laterale cărora le-a dat naştere, o deplasare de pe traiectoria reintegrării ar echivala cu un blestem, orice "oprire pe loc" fiind nu numai o crimă împotriva vieţii, ci şi una împotriva mântuirii.

Soarta soţiei Meşterului Manole este însă în perfectă concordanţă cu mitul şi etica reintegrării. Abandonându-şi trupul omenesc şi dobândind un corp arhitectonic, ea rămâne în acelaşi orizont spiritual al miturilor cosmogonice şi metafizicii pe care o implică acestea. Să ne amintim că omul arhaic se înfăţişa pe sine în termeni cosmici şi-şi valorifica viaţa reducând toate actele sale la arhetipuri. însetat, aşa cum l-am văzut, de realitatea ultimă, avea grijă să nu se rupă din riturile cosmice nici măcar în cele mai "oarecare" gesturi ale sale. Mâncând, indianul din timpurile vedice n-avea conştiinţa că îndeplineşte un act fiziologic, ci că "sacrifică" zeilor dinlăuntrul trupului său. Zeii care îşi aveau prototipul în Cosmos şi care alcătuiau centrele de intersecţie şi solidarizare între microcosmos (trupul) şi macrocosmos. Funcţiunile fiziologice îşi aveau, de asemenea, corespondenţii lor cosmici; cele cinci "răsuflări" corespondeau celor cinci vânturi cosmice, şira spinării îşi avea prototipul în *Axis mundi,* arterele şi viscerele îşi aveau corespondenţi în Cosmos, actul erotic era considerat un ritual imitat după un prototip divin (cosmologic). Dar nu numai atât: " lucrurile" de care se înconjura el îşi aveau corespondenţe cosmice şi erau construite după un prototip arhetipal,

cosmologic. Carul, bunăoară, a fost făcut după modelul Soarelui şi sub presiunea concepţiilor religioase pe care omul culturilor preistorice, de la începutul erei metalice, le-a elaborat în legătură cu astrul solar*'. Vestmintele, instrumentele de lucru, ornamentele - toate erau făcute în conformitate cu normele cosmice şi având grijă să nu depărteze pe om de *realitate* ci să-1 solidarizeze şi să-1 integreze ei'[1]'. Ceea ce deosebeşte viaţa omului arhaic de viaţa omului modern este conştiinţa antropocosmică şi participarea la ritmurile cosmice, care dispare în Europa municipală o dată cu revoluţiile industriale. Omul modern este rezultatul uniii lung război de neatârnare faţă de Cosmos. El a izbutit, într-adevăr, să se elibereze în bună parte de dependenţa în care se află înlăuntrul "Naturii", însă această victorie a câştigat-o cu preţul izolării sale în Cosmos. Actelor omului modern nu le mai corespunde nimic cosmic; cu atât mai puţin obiectelor pe care le fabrică el.

Casa omului arhaic nu era o "maşină de locuit", ci, ca tot ce imagina şi făcea el, un punct de intersecţie între mai multe niveluri cosmice. Adăpostindu-se într-o casă, omul arhaic nu se izola de Cosmos ci, dimpotrivă, venea să locuiască în chiar centrul lui. Căci casa era ea însăşi o *imago mundi,* o icoană a întregului cosmic. Am văzut că ţăruşul care se bate, în India, sub piatra fundamentală a oricărei construcţii, corespunde lui *axis mundr,* casa se află, aşadar, în centrul lumii şi este, într-un anumit sens, o icoană redusă a lumii. Deschizătura pe care orice casă arhaică o avea desupra "altarului" corespundea ' ochiului" din mijlocul cupolei cosmice. Templul - ca şi casa - reprezenta în acelaşi timp atât Cosmosul cât şi corpul uman. Domul încăperii în care arde focul sacru, la parsii din Bombay, înfăţişează bolta cerească. Dionis din Halicarnas (1,50) afirmă că templul Vestei era circular pentru a imita globul pământesc. Acestei interpretări relativ tardive îi putem adăuga comparaţia pe care Platon o făcea între capul omenesc şi cosmosul sferic *(Timaeus,* 44 D sq.) şi pe care şi-o însuşise întreaga lume veche[1]'".

O simetrie încă mai clară între cosmos, casă şi corpul omenesc o întâlnim în India. După credinţele indiene, în clipa morţii spiritul părăseşte trupul"[0] prin sudura craniană (foramenul lui Monro) numită *brahmarandhra.* Lexicul arhitectonic indian numeşte brahmarandhra deschizătura ("ochiul") din vârful turnului sau din centrul cupolei unui templu[v)]. Construcţia este, astfel, identificată corpului omenesc, bolta

'* R.Forref, ***Les cbais cultuels prthistoriques et*** **/eu/s** ***smvivants Mia epoques Historiques*** **(Prehistoire", I, 1932, pp. 119 sq., A. Coomaraswamy,** ***Svay&m*tnuwa-Janua CoeE*****("Zamolxis", II, 1939,p.43).**

[a)] **Exemple în** ***FmgmenUriwa,*** **p .52 sq., 60 sq., 90 sq., etc.**

[m] **Cf. referinţe în Scott,** ***Hermetica*** **(Oxford, 1925), voi. D, p.249.**

*' **Cf.** ***Yoga,*** **p. 228, 230, 306.**

" **A.Coomaraswaray,** ***Symbohsm ofthe Dome,*** **p 45**

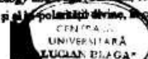
reprezentând craniul. **Tradiţia aceasta** s-a păstrat şi în lumea greco-latină. *Foramen* **este** deschizătura lăsată intenţionat în acoperişul templului lui Jupiter (Ovid, *Fasti,* 11,667). Pe de **altă** parte, regăsim termenii arhitectonici în fiziologia mistică indiană. *Altareya Aranyaka* (111,2,1) spune că răsuflarea este "stâlpul" care susţine şi unifică celelalte simţuri, întocmai cum într-o casă toate materialele arhitectonice sunt susţinute de un stâlp. Iar "răsuflarea" a fost încă din timpurile vedice asimilată "vânturilor" cosmice *(Atbarva Veda,* XI, 4,15)°. Simetria între om, casă şi cosmos se reîntâlneşte implicată într-un număr considerabil de texte. Resturi din această străveche omologare au supravieţuit până astăzi în limbajul curent. Expresia lui Ovidiu *(Metamorfoze,* 1,138), "măruntaiele pământului" este încă frecventă. Se vorbeşte despre cerul gurii", despre un "ochi de geam", etc. (Cuvântul babilonian, grecesc şi latinesc pentru "gură" era acelaşi ca şi pentru "cer").

Concepută în termeni anthropocosmologici, arhitectura arhaică **nu** era numai o ştiinţă şi o artă sacră, ci şi un instrument de salvare **a** omului. Am văzut că omul arhaic e caracterizat printr-o obsesie a *realului.* Arhitectura, oa şi oricare altă tehnică străveche, urmărea plasarea omului în *real* Formulele acestui *real* s-au schimbat în cursul mileniilor, sub presiunea viziunilor particulare şi a istoriei, dar substanţa a rămas aceeaşi. Arhitectura din timpurile vedice însera pe om în *real,* plasându-1 în "centrul lumii", sau oferindu-i ca adăpost o casă care era în acelaşi timp o icoană a Cosmosului şi a Omului primordial. Arhitectura greco-latină era preocupată de "proporţiile divine", sau "armonia sferelor" - dar urmărea acelaşi scop: să pună pe om faţă în faţă cu Logosul. Oricare ar fi fost viziunea particulară **a** lumii elaborată de aceste culturi, funcţia arhitecturii, ca şi a celorlalte acte sau tehnici spirituale, rămânea aceeaşi. Datorită unui complex de cauze, asupra cărora nu putem stărui acum, arhitectura a păstrat vreme îndelungată sensurile sale originare, cosmologice, chiar atunci **când** celelalte arte contemporane creau pe niveluri în care **sufletul etnic şi** istoria îşi imprimau tot mai viguros pecetea. \

Nu este lipsit de semnificaţie amănuntul că romanticul **german** care a "redescoperit" şi a retrăit cu o fulgurantă intensitate **o serie de** mituri arhaice, cu toate implicaţiile **lor metafizice'[0], a intuit şi** omologia om-casâ-cosmos. **Medicul romantic** Gores **spune că:** "scopul fiziologiei **este să demonstreze proiectarea arhitecturii lumilor** în organism, şi **să transporte raporturile individuale ale vieţii în mari** raporturi cosmice, **pentru ca intuiţia să culeagă şi aici relaţiile mai** universale **ale concretului, să citească luminos şi clar în astre ceea ce** aici **jos** se **ascunde în întunericul materiei pământeşti'*. Fiziologia ar** trebui **să stabilească, aşadar, simetria care există între legile**

[i)] Cf. studiul nostru *Cosmical homology and Yoga* (Calcutta, 1938, p.192 sq.)

[ii)] Cf. bunăoară mitul androginului şi al [illegible] polarităţii divine, [illegible] cartea noastră *Mitul reintegrării.*



cosmologiei, ale arhitecturii şi ale lumii organice.

Simetria aceasta n-a fost niciodată definitiv uitată de către arhitectura europeană. S-a înlocuit, doar, imaginea arhetipală a cosmologiei printr.-o formulă estetică sau matematică. Sub o formă sau alta, arhitectura a rămas până foarte târziu, în Europa, o expresie în piatră a corpului uman, sau mai bine zis a *măsurii* umane. Dar această "măsură" umană - devenită mai târziu un canon estetico-matematic, reproducea cu fidelitate anumite raporturi cosmice. Şi prin arhitectură omul se reintegra în Cosmos sau se "armoniza' cu el, aşa cum făcea, bunăoară, prin muzică, prin filosofie sau prin iniţiere. Fericita formulă pe care ne-a transmis-o Antichitatea greacă, "muzica sferelor", are o foarte interesantă preistorie la care participă şi China şi India, şi pe care, mai târziu, Islamul a purtat-o pretutindeni o dată cu cuceririle lui. Anume: relaţia între scara muzicală şi cosmologie, adică raportul între cele 7 sunete şi cele 7 planete (ceea ce ne face să bănuim o origine mesopotamiană). Orice cântec era o ascensiune, o "purificare" prin solidarizarea cu astrele şi ritmul lor. "Scara" muzicală reproducea "scara" templului sau etajele ziqqurat-ului babilonian care, după cum se ştie, avea un bogat simbolism cosmologic[1]. în China, omologarea cosmologică a sunetelor a condus la o teorie muzicală de o extremă complexitate. în India, cu timpul, amintirea originii "astrale" a sunetelor s-a pierdut. Un autor din secolul XIII, Sârnagadeva, afirmă că sunetele scării muzicale sunt imitaţia strigătelor animalelor- supravieţuire desfigurată a animalelor zodiacale, deci a unui sistem cosmologic. Am menţionat toate acestea pentru a pune în lumină funcţiunea metafizică şi soteriologică pe care a avut-o muzica în culturile arhaice, şi pe care foarte târziu a pierdut-o, de-abia arunci când emoţia şi creaţia muzicală şi-au căpătat deplina autonomie.

'Împăcarea" omului cu Firea prin filosofie este un truism asupra căruia socotim că putem trece fără a stărui. Dar filosofia făcea mai mult decât să "împace" pe om cu Cosmosul, decât să-1 "armonizeze" (întreaga speculaţie filosofică chineză, atât cea ortodox-confucianistă, cât şi cea taoistă, avea ca scop ultim perfecta armonizare a omului cu Cosmosul). India a păstrat cu o clară preciziune, şi de data aceasta, funcţiunea de reintrare în Cosmos, pe care o avea filosofia, cel puţin pentru ortodoxia tradiţională. "Cei care înţeleg", adică cei care gândesc metafizic, care gândesc asupra realităţii ultime şi în conformitate cu principiile, obţin încă din timpul vieţii lor o reintegrare în Cosmos, care pentru ceilalţi (care "n-au înţeles") are loc numai după moarte. "Vocea" celor care "înţeleg" devine "foc"; "mirosul" se transformă în "vânt"; "vederea" în' soare", etc. - adică se

[0] **Cf. *Cosmologie fi alchimie babilonian**, p.31 sq., " *Treptele "Aii Julien Green* şi *Barabudur, templu simbolic* republicate în volumul *Insul» lui Eutbanasius* (1943).**

realizează acea restituire pe care omul nu o poate îndeplini decât prin moarte, (cf.cap.9). Eliberarea prin cunoaştere transformă omul în macrocosmos - deşi, aşa cum am remarcat (în cap. 9), această reintegrare în Cosmos n-a mai satisfăcut, după un anumit moment istoric, spiritul indian. Ceea ce trebuie, însă, menţionat este că, chiar atunci când spiritul intim a depăşit formula reintegrării cosmice, n-a încetat de a o considera ca o etapă absolut indispensabilă eliberării finale. Am arătat în *Cosmical homology and Yoga* că, înainte de a încerca depăşirea "Cosmosului" şi integrarea spiritului în sine (prin realizarea identităţii *atman-brahman),* înţeleptul indian trebuie să dobândească o perfectă armonizare cu Cosmosul, proces care poate fi numit "auto-cosmizare".

Reîntorcându-ne la întrebarea cu care am deschis capitolul de faţă, este oare soţia Meşterului Manoie atât de singularizată prin noul său "corp" arhitectonic, este ea oare izolată într-un destin exterior dramei umane ? Totul ne îndeamnă să credem că nu. Pe de o parte, pentru că un "corp" arhitectonic era unul din corpurile cele mai familiare orizontului spiritual arhaic, pe de altă parte, pentru că el nu reprezenta o oprire pe loc în circuitul cosmic, ci, am putea spune, o reintegrare în Cosmos. într-adevăr, dacă o casă înfăţişează o *imago mundi* şi e construită după modelul cosmic - sufletul care vine să o locuiască, să o facă vie şi durabilă se poate spune că se inserează în însăşi icoana lumii. "însufleţirea" construcţiei prin jertfirea rituală este, în acelaşi timp, o reintegrare în Cosmos. Departe, deci, de a fi "izolată", soţia Meşterului îşi continuă existenţa pe un nivel cosmic în care integrarea e mai uşoară, acest nivel - corpul arhitectonic - îngăduind o certă omologare între microcosmos şi macrocosmos. Existenţa ei este totuşi paradoxală, pentru că, pe de o parte se continuă într-un corp arhitectonic, iar pe de altă parte reintegrată în Cosmos, clădirea fiind, cum am văzut, o *imago mundi.* Legăturile atât de organice între casă, om şi Cosmos, legături care au supravieţuit în folklor şi, în parte, în arhitectură şi în limbajul plastic, se explică prin credinţe care au derivat, direct sau lateral, din mitul cosmogonic (anthropocosmosul). Evident, asemenea credinţe au suferit nesfârşite contaminări cu alte cicluri şi nu rareori au fost desfigurate prin procese de regresiune, procese de infantilism mitologic, dar sensul primordial s-a păstrat destul de transparent în nenumărate fragmente şi coerenţa lui am întâmpinat-o pretutindeni.

Nu ştim ce credea "poporul" despre legenda Meşterului Manoie, în afară de faptul că Mănăstirea nu s-a putut ridica decât prin jertfirea soţiei Meşterului. Dar am văzut că această credinţă nu s-a născut din nimic, ci presupune înapoia ei o serie de alte credinţe care nu-şi pot găsi explicaţia decât în mitul cosmogonic. în *Comentariile* de faţă

n-am urmărit interpretarea pe care "poporul" o dă legendei - pentru că nu avem documente autentice asupra acestor lucruri, şi chiar dacă am fi avut, ele nu ne-ar fi ajutat prea mult, neputând şti ce se credea acum două sute sau o mie de ani. Lipsiţi de mărturii autentice ale creatorilor şi ascultătorilor Legendei, ne-am mulţumit să considerăm legenda în sine, ca un univers spiritual de sine stătător.

"Teroarea istoriei" şi răspunsul păstorului

Desigur, această decizie de a accepta destinul nu trădează o concepţie pesimistă a existenţei, nici pasivitatea de care atât s-a vorbit de la Alecsandri încoace. Criticile lui Caracostea, H. H.Stahl şi Brăiloiu erau întemeiate. Dar este în zadar să se caute "optimismul" *Mioriţei* în dragostea păstorului pentru munca lui, sau în apărarea celor vii împotriva strigoilor. Nu se poate vorbi de optimism pentru că este vorba de o revelaţie tragică. Mesajul cel mai profund al baladei îl constituie voinţa păstorului de a schimba sensul destinului său, de a preface nefericirea lui într-un moment al lirurgiei cosmice, transfigurându-şi moartea în "nuntă mistică", chemând pe lângă el soarele şi luna şi proiectându-se printre stele, ape şi munţi. Desigur, noi am văzut că tot acest repertoriu de gesturi, imagini şi simboluri exista deja, cel puţin virtual, în riturile şi credinţele ceremoniilor de nuntă postume. Dar poetul popular a ştiut să transfigureze aceste clişee tradiţionale într-o "nuntă mioritică" de structură cosmică. în baladă, semnificaţia acestei nunţi nu mai este substituirea elementelor rituale cu scopul de a efectua simbolic o nuntă postumă; măreţia fabuloasă a ceremoniilor mistice este răspunsul dat de păstor cruntului său destin. El reuşeşte *să prefacă un eveniment nefericit într-o taină a nunţii,* pentru că moartea unui tânăr păstor necunoscut se transformă în celebrări nupţiale de proporţii cosmice.

Mai ales semnificaţia acestui episod a fost puţin cunoscută. Pentru a măsura consecinţele unei asemenea voinţe de transfigurare a unei condamnări la moarte într-o "nuntă mioritică", e de ajuns s-o comparăm cu unele reacţii tipice ale societăţilor moderne. Aflând că soarta i s-a decis, păstorul nu se lamentează şi nu se abandonează desperării, nici nu încearcă să anuleze sensul lumii şi al existenţei, "demistificându-l" cu turbare iconoclastă şi proclamând nihilismul absolut ca singurul răspuns posibil dat revelaţiei absurdului. în alţi termeni, păstorul nu se comportă ca aţâţi reprezentanţi iluştri ai nihilismului modern. Răspunsul său e cu totul altul : preface nenorocul care-l condamnă la moarte într-un mister al tainei nunţii, maiestuos şi feeric care, în cele din urmă, *îi permite să triumfe asupra propriului destin.*

Să repetăm: această revalorizare a temei tradiţionale efectuată de baladă reprezintă o nouă creaţie, care proiectează drama pastorală într-un cu totul alt orizont spiritual. "Nunta mioritică" constituie o soluţie viguroasă şi originală dată brutalităţii de neînţeles a unui destin tragic. "Adeziunea" aproape totală a poporului şi a

intelectualilor români la drama mioritică nu este deci lipsită de rațiune. Inconștient, atât poeții populari care cântau și ameliorau continuu balada, cât și intelectualii care o învățau la școală, simțeau o afinitate secretă între destinul păstorului și cel al poporului român. Eroul mioritic a reușit să găsească un sens nefericirii lui asumând-o nu ca pe un eveniment "istoric" personal, ci ca pe un mister sacramental. El *a impus deci un sens absurdului însuși,* răspunzând printr-o feerie nupțială nefericirii și morții.

Nu altfel au reacționat românii, ca și alte popoare ale Europei orientale, în fața invaziilor și catastrofelor istorice. Ceea ce am numit în altă parte "teroarea istoriei" este exact înțelegerea acestui fapt: deși ești gata să săvârșești orice, cu toate sacrificiile și oricât eroism, ești condamnat de istorie, aflându-te la răspântia invaziilor (nenumăratele invazii barbare de la sfârșitul Antichității până în Evul Mediu) sau în vecinătatea marilor puteri militare dinamizate de fanatisme imperialiste. Nu există apărare militară sau politică eficace în fața "teroarei istoriei", prin simplul fapt al inegalității zdrobitoare între invadatori și popoarele invadate. Nu vreau să zic, desigur, că acestea din urmă nu s-au apărat militar și politic, și de multe ori cu succes. Dar, în cele din urmă, situația nu putea fi schimbată. Modestele grupuri politice de țărani nu puteau să reziste mult timp maselor de invadatori.

O situație similară se întâlnește și în alte regiuni ale lumii și în alte epoci istorice: să ne amintim numai de evrei și de vecinii lor aflați la confluența imperiilor militare. Desperării și nihilismului nu i se putea răspunde decât printr-o interpretare religioasă a "teroarei istoriei". Am discutat în altă parte răspunsurile unor popoare din Antichitate și ale evreilor[1']. Cât despre populațiile rurale ale Europei orientale, ele au reușit să suporte dezastrele și prescripțiile datorită mai ales creștinismului cosmic la care ne-am referit mai sus.

Concepția unui cosmos răscumpărat prin moartea și reînvierea Mântuitorului și sanctificat de pașii lui Dumnezeu, ai lui Iisus, ai Fecioarei și ai sfinților, permite să regăsești, fie chiar numai sporadic și simbolic, o lume încărcată de virtuțile și frumusețile de care teoriile și invaziile despuiau lumea istorică. Nu este locul aici să arăt că o asemenea concepție religioasă nu implică nici pesimism, nici pasivitate. Este vorba de o reinterpretare a creștinismului, în care momente istorice sunt asumate ca momente aparținând dramei cristologice și, în final, transfigurate.

O asemenea revalorizare a creștinismului reprezintă o creație care a servit de model sau de ghid altor creații folklorice. Elementul esențial este constituit de *capacitatea de a anula consecințele aparent iremediabile ale unui eveniment tragic, încărcându-le de valori până atunci necunoscute.* Nu vom osteni niciodată spunând că un asemenea

" **Cf.** ***Le Mythe de l'Etemel Retour(?ans,*** **1949)**

proces, departe de a trăda o resemnare pasivă, ilustrează dimpotrivă forța inegalabilă de creație a geniului popular. Acest creștinism cosmic nu este decât aluziv și cifrat în baladă, și acesta este motivul pentru care Dan Botta vorbea despre "thraci" și "Dionysos". Dar formula prin care păstorul preface nefericirea lui în "nuntă mioritică" este de același ordin cu toate celelalte care au servit la transformarea unei adversități în contrariul său.

în concluzie, ceea ce analiza noastră a scos mai ales în evidență este importanța și continuitatea momentelor creatoare în elaborarea *Mioriței,* de la rudimentele para-rituale ale colindelor până la balada în versiunea Alecsandri. Și succesul fără precedent al acesteia din urmă, atât pentru intelectuali cât și pentru popor, confirmă încă o dată prestigiul creativității. într-adevăr, versiunea lui Alecsandri s-a răspândit, prin manualele școlare, la sate, și câteodată chiar a înlocuit într-o manieră definitivă variantele locale (cf. Fochi, p. 547). Acest fapt are o adâncă semnificație, căci dovedește: 1) că perfecțiunea literară a versiunii lui Vasile Alecsandri nu contrazice canonul estetic popular; 2) că procesul creator, început cu secole în urmă, continuă și în zilele noastre; 3) că și revalorizările mai recente ale baladei în cultura română modernă se înscriu pe aceeași direcție a procesului creator și, într-un fel, îl prelungesc.

în ultimă instanță, dacă *Miorița* și-a cucerit un loc unic la cele două nivele ale culturii românești - folklor și cult - înseamnă că poporul, ca și intelectualii, recunosc în această capodoperă a geniului popular modul lor de a exista în lume și răspunsul cel mai eficace pe care ei pot să-1 dea destinului, când se arată, ca de atâtea ori, ostil și tragic. Și acest răspuns constituie, de fiecare dată, o nouă creație spirituală.

Desigur, nu vrem să spunem că *Miorița* sintetizează toate caracteristicile geniului românesc. Dar "adeziunea" întregului popor la această capodoperă folklorică rămâne totuși semnificativă, și nu se poate concepe o istorie a culturii românești fără o exegeză a acestei solidarități.

V. CALEA SPRE MÂNTUIRE

i. Calea aventurii eroice

Epopeea lui Ghilgameş

Cu puţin înainte de pieirea regatului asirian a domnit faimosul *Asurbanipal (66Z-626* a. Ch.).

Numele lui a fost legat mai ales de biblioteca imensă pe care a adunat-o la Nmive, decât de faptele războinice, cu toate că nici acestea din urmă n-au lipsit. Acest îndrăgostit de cultură a pus să se adune toate documentele în limba asiriană şi babiloniană, ce se găseau în ţinuturile sale. Iar când aceste documente aparţineau templelor sau instituţiilor publice şi nu puteau fi luate, a cerut copii exacte după ele. Mii de cărămizi arse s-au strâns în sălile bibliotecii din Ninive: poezie populară şi religioasă, documente istorice şi tratate ştiinţifice, anale externe şi corespondenţă diplomatică, producţii literare şi colecţii de formule magice, gramatici, dicţionare, comentarii asupra textelor sfinte, lexice care explicau străvechile cuvinte sumero-accadiene, precum şi alte multe scrieri de o mai mare sau mai mică însemnătate alcătuiau comorile lui Asurbanipal.

Dacă biblioteca aceasta ar fi fost acum intactă, multe taine din domeniul istoriei şi mitologiei antico-orientale ar fi astăzi lămurite. Cultura şi literatura asiro-babiloniană ne-ar fi apărut sub o lumină nouă: căci astăzi ştim foarte puţin despre ştiinţa popoarelor mesopotamiene, iar din anume genuri literare în care ştim că ele au strălucit - cum e, de pildă, *fabula* - nu avem decât neînsemnate rămăşiţe. Pierderea bibliotecii lui Asurbanipal înseamnă pentru lumea asiro-babiloniană ceea ce pierderea bibliotecii din Alexandria înseamnă pentru lumea greco-latină.

Fără îndoială că năvala din 606 a armatelor lui *Nabupahisur,* regele Babiloniei şi ale medului Ciaxare a fost pricina nimicirii bibliotecii. în acel an, Ninive a fost dărâmată 'aproape în întregime, iar în urma săpăturilor arheologice se ştie că focul a făcut să se surpe caturile superioare ale bibliotecii, sfărâmând miile de cărămizi scrise, în urmă, ploile şi arşiţa au fărâmiţat documentele, asemănându-le cu ţărâna. Ruinele N ini vei s-au acoperit cu straturi groase de pământ, iar amintirea ei s-a şters de pe faţa Mesopotamiei şi din mintea oamenilor.

în a doua jumătate a secolului trecut, când s-au organizat faimoasele expediţii arheologice pe malurile Tigrului şi Eufratului, capitala Asiriei a ieşit şi ea la lumină, ca mai toate cetăţile de seamă. Lajard, pe la 1850, a fost principalul descoperitor; după el s-au succedat un mare număr de arheologi. Cel care a lucrat însă cu o râvnă nemaiîntâlnită la cercetarea bibliotecii lui Asurbanipal a fost tânărul orientalist George Smith, care - cu toată opera nefastă a săpătorilor negustori, ce căutau aurul şi nestematele regeşti - a izbutit să adune multe mii de tăbliţe de lut şi să le claseze pentru colecţiile lui British Museum. întors la Londra, Smith a descoperit, între altele, şi o epopee babiloniană foarte veche, al cărui erou era supraomul Ghilgameş. în ziua de 3 dec. 1872, Smith comunică descoperirea la "Societatea de arheologie biblică" şi făcu mult zgomot în lumea intelectuală. Tânărul asiriolog a publicat chiar o frumoasă lucrare asupra raporturilor dintre această epopee şi cartea *Genezei* din *Vechiul Testament,* dar moartea prea timpurie nu i-a îngăduit să-şi desăvârşească restul studiilor.

Din 1872 şi până astăzi au apărut o infinitate de cercetări, traduceri, comentarii şi polemici, în jurul acestei capodopere babiloniene.

într-un alt articol, când vom încerca explicarea epopeii lui Ghilgameş, vom cerceta şi punctele principale susţinute de specialişti" în această discuţie. Aci ne vom mărgini să spunem că monumentala lucrare a cunoscutului asiriolog JenSen: *Epopeea lui Ghilgameş în literatura mondială* (voi. I, 1030 p, 1916) ne-a ajutat foarte mult la popularizarea numelui lui Ghilgameş, prin polemicile stârnite la apariţie.

Cum articolele acestea sunt scrise pentru marele public, nu înşir aci ediţiile în cuneiforme pe care le-au publicat savanţii streini şi nici traducerile bune şi comentariile istorico-literare apărute în diferite limbi. De altfel, lucrul acesta a fost făcut superficial, după cum şi trebuia - de către traducătorul epopeii în româneşte, dl. prof. Ioan Mihălcescu ("Casa Şcoalelor", 1920). Tâlcuirea aceasta, făcută după traducerea germană a lui Ungnad, din 1911, o folosim pentru citaţiile de care avem nevoie, afară de pasajul potopului, unde am urmat, pe alocuri, versiunile lui Dhorme, Schrader şi Iastrow.

în cetatea Uruk domnea regele Ghilgameş. "Două treimi din el erau Dumnezeu" şi, dornic de fapte mari, Ghilgameş hotărî să clădească zidurile oraşului dărâmate - poate - de elamiţi. Pentru acest lucru porunci sclavilor şi cetăţenilor liberi să muncească zi şi noapte la zidit. Oraşul era înspăimântat de hotărârea regelui, deoarece toţi bărbaţii, tineri sau bătrâni, erau depărtaţi pentru multă vreme de familiile lor. Şi atunci locuitorii se plânseră zeului *And*[09], care chemă pe *Aruru,* divina mamă a lui Ghilgameş, poruncindu-i să creeze încă un semizeu. Anu gândea să trimită un tovarăş lui Ghilgameş, ca aceşti doi eroi să se împrietenească şi să pornească în lume după aventuri. Aruru împlini voinţa zeului, creind pe Enghidu[110]. "Acoperit cu păr era tot trupul său, părul capului îl purta tung ca o **femeie;** forma părului capului său creştea ca Nisaba (o zeiţă a vegetaţiei, n.tr.) El n-avea nici o ştiinţă de ţară şi oameni; cu haine era îmbrăcat, ca zeul *Sumukan* (fiul soarelui, zeu al vegetaţiilor, n. tr.). Cu gazelele mănâncă el ierburi, cu dobitoacele îşi potoleşte setea, cu vieţuitoarele apei se bucură inima sa".

Acest sălbatic trăia în mare prietenie cu toate vieţuitoarele, apărându-le de cursele oamenilor. Iar un vânător de prin partea locului, văzându-şi capcanele descoperite şi sfărâmate de Enghidu, se plânse tatălui său, cerându-i povaţă. Acesta îl sfătui să meargă la Uruk, să ceară regelui o hierodulă (curtezană sacră) şi, cu ajutorul ei, să ispitească pe sălbatic, înstrăinându-1 astfel de animalele prietene. Vânătorul urmă întocmai sfatul părintelui său şi, ducându-se la Uruk, obţinu de la Ghilgameş o hierodulă. După ce îi lămuri cele ce trebuia să facă, o duse la izvorul unde venea Enghidu. "Şase zile şi şapte nopţi petrecu Enghidu şi se desfată cu etera. Iar după ce se sătură de graţiile ei, îşi îndreptă privirea spre animalele sale. Abia îl zăriră pe Enghidu şi gazelele o luară la fugă, iar animalele câmpului se feriră de el. Mirat fu Enghidu, trupul său părea vrăjit; genunchele i se muiară când îşi văzu animalele fugind." ' '

Hierodulă îl convinge să părăsească locurile sălbatice în care trăia, făgăduindu-i să-1 ducă în cetatea unde domneşte viteazul Ghilgameş, pe care putea să-1 învingă cu mare uşurinţă.

"Frumos eşti tu, Enghidu! ca un zeu eşti! De ce vrei cu dobitoacele să cutreieri câmpia ? Vino! Eu vreau să te duc în cetatea Uruk, în casă curată, în locuinţa lui Anu şi a Iştarei, unde trăieşte Ghilgameş, neîntrecut în putere şi ca un taur sălbatic cu străşnicie domneşte peste poporul său". Enghidu primeşte şi pornesc amândoi spre capitală, unde ajung tocmai pe când se împlinea un sacrificiu. Cu câteva nopţi mai înainte, regele Ghilgameş visase două visuri stranii pe care i le explicase maică-sa, *Rişat-Ninlit*". Se făcea că o stea căzuse peste Ghilgameş şi el nu putuse s-o răstoarne decât strângând-o la piept ca pe o femeie. Iar priceputa *Rişat-Ninlil* tălmăci astfel cele două visuri. Ghilgameş va avea în curând un prieten puternic, cu care va trebui mai întâi să se lupte. într-adevăr, când Enghidu voieşte să cheme pe rege la luptă, hierodulă îi mărturiseşte cele două visuri, vestindu-1 că Ghilgameş şi-1 va face prieten. Aici intervin în text câteva mari lacune, din care pricină nu ştim cum s-a îndeplinit întâlnirea celor doi; totuşi, ei s-au luptat, pare-se, în faţa templului zeiţei Iştar. Prietenia a urmat firească, cu toate că, într-un fragment, regele se plânge bătrânilor sfetnici că Enghidu nu se poartă prea prietenos cu el.

într-un alt mare fragment, Enghidu blestemă hierodulă care 1-a ispitit şi 1-a depărtat de dragele lui sălbăticiuni. Dar Samaş, zeul soarelui, auzindu-1, îl mustră din cer: "Pentru ce, o Enghidu, blestemi tu hierodulă care ţi-a dat să mănânci mâncări care se cuvin numai

Dumnezeirii, ţi-a dat să bei vin de care numai regii beau, te-a îmbrăcat **cu haine** strălucite şi pe falnicul Ghilgameş ţi 1-a dat tovarăş ? " **Cuvintele acestea** divine potolesc înclinările primitive ale lui Enghidu. Prietenia cu regele Ghilgameş e trainic legată şi cei doi eroi vor porni în curând, cum se va vedea în articolul viitor, în căutarea aventurilor aducătoare de falǎ.

Isprăvile lui Ghilgameş

Uriaşul *Humbaba păzea* un cedru înalt şi sfânt de pe *muntele cedrilor.* Nu se ştie prea bine ce însemna pentru babilonieni pădurea aceasta de cedri şi pe ce tărâmuri se întindea. Totuşi, majoritatea asiriologilor o socotesc paradisul babilonian, al cărui paznic, *Humbaba,* nu îngăduia nici unui muritor să se apropie de arborii sfinţi.

Ghilgameş şi tovarăşul său Enghidu se pregătesc să pornească ra drum şi să ucidă pe *Humbaba.* Pricina pentru care s-au hotărât la aceasta rămâne încă nelămurită, datorită lacunelor nenumărate ce se întâlnesc în text. Poate năzuinţele de eroi ale celor doi prieteni îi îndeamnă să lupte cu fiinţele cele mai monstruoase, mai ales când aveau în sprijinul acestor expediţii pe însuşi zeul *Samaş.* în zadar încearcă *Rişat-Ninlil,* mama lui Ghilgameş să-şi oprească fiul; neizbutind, se mulţumeşte să ceară sprijinul Soarelui pentru cei doi aventurieri.

Ajungând la muntele cedrilor, Enghidu este coprins de o spaimă neexplicabilă şi trebui mustrarea şi operaţiile magice ale lui Ghilgameş pentru ca să-şi redobândească curajul pierdut. Suişul se îndeplineşte încet, prin locuri sălbatice, ca *Humbaba* să nu prindă de veste. în vremea aceasta, Enghidu visează trei nopţi de-a rândul trei visuri pe care Ghilgameş le interpretează ca o prevestire a izbânzii lor. în sfârşit, "după de douăzeci de ori două ceasuri mâncară ei o îmbucătură, după de treizeci de ori două ceasuri făcură puţin popas". Apoi urmă lupta cu *Humbaba* şi, cu toate că textul acestui episod e sfărâmat, ştim că uriaşul păzitor al cedrilor a fost ucis, "iar trupul lui aruncat într-o prăpastie".

Urmarea luptei nu ne este cunoscută, după cum nu cunoaştem însuşi scopul acestei expediţii primejdioase. Dar, în curând, aflăm pe cei doi eroi în Uruk. "El îşi spălă armele, îşi curaţi armele, lăsă să-i cadă părul pe spate, aruncă hainele sale murdare, îmbrăcă pe cele curate, legând împrejur pieptarul; Ghilgameş îşi puse coroana. Atunci ridică ochii spre frumuseţea lui Ghilgameş Majestatea *Iştarei"Ei* bine! Ghilgameş, fii soţul meu! dă-mi fructul trupului tău, dăruieşte-1 mie! Fii bărbatul meu şi eu femeia ta! Vreau ca tu să conduci o trăsură de piatră de lazur"[3] şi de aur, ale cărei roate sunt de aur, iar restul de pietre scumpe; pentru plimbare vei avea zilnic catâri frumoşi. în casa mea cu miros de cedru intră! Când vei intra în casa mea, cei ce stau pe tronuri îţi vor săruta picioarele, se vor pleca înaintea ta regi, stăpâni şi puternici, tot felul de daruri din .deal şi câmpie îţi vor aduce ca haraciu".

însă Ghilgameş respinge propunerile frumoasei zeiţe, nesfiindu-se s-o insulte chiar, asemănând-o, între altele, cu o "uşă dosnică care nu **poate opri vântul şi furtuna". Eroul era prudent.** El cunoştea povestea celor şase iubiri ale zeiţei *Iştar şi* cunoştea **soarta** amanţilor ei. Ştia că frumosul Tammuz fusese prefăcut în mistreţ; că pe un păstor 1-a prefăcut în pasăre, pe altul în lup, pe altul în armăsar. îi strigă toate acestea şi păstrează, în locul dragostei divine, prietenia lui Enghidu. Iar zeiţa se plânge părintelui ei, *Anu*: "Tată, Ghilgameş m-a insultat, Ghilgameş mi-a numărat răutăţile şi blestemele mele! Tată. fa un taur ceresc, care să nimicească pe Ghilgameş, cu foc să-1 umpli'...

Voia îi fu împlinită şi taurul ceresc nu întârzie să înspăimânte pe locuitorii Urukului, ucigând chiar un număr mare dintr-înşii. Ghilgameş, întovărăşit de Enghidu şi de o ceată de viteji se luptă cu taurul ceresc şi-1 ucid. "Atunci se ridică *Iştar pe* zidurile cetăţii Uruk, sări pe vârful turnului şi blestemă: "Vai de Ghilgameş care m-a jignit şi a ucis taurul ceresc!' Când auzi Enghidu plângerea zeiţei, înşfacă coasta dreaptă a taurului şi o zvârli asupră-i: De-aş putea pune mâna pe tine, ce ţi-aş face! ţi-aş spânzura măruntaiele de gât".

Iştar se resemna să adune hierodulele şi prostituatele templului şi să jelească mortul taur. Iar nici un zeu nu se simţi jignit de această insultă adusă divinităţii, deoarece dreptatea fusese, în acest conflict, de partea lui Ghilgameş. EI îşi opri coarnele taurului şi aduse ofrandă zeului său Lugalbanda[114]. Apoi "Ghilgameş serba în palatul său sărbătoare de veselie; se odihnesc bărbaţii pe patul de noapte întinşi, se odihneşte Enghidu vise visând": Aceasta fu ultima zi fericită a lui Enghidu. Moartea, chemată poate de insulta zeiţei *Iştar,* se apropie de el.

în căutarea lui Ut Napiştim

... Douăsprezece zile suferi Enghidu. Boala venise pe neaşteptate, turburând pe Ghilgameş, care nu se mai despărţea de patul prietenului său. In agonie, Enghidu vorbea cu uşa din 'muntele cu cedri". Toate încercările tovarăşului său de arme rămaseră zadarnice. "Enghidu, tânărul meu prieten, pantera câmpiei, îndată ce urcarăm dealul, înşfăcarăm taurul ceresc şi apoi îl uciserăm, răpuserăm pe Humbaba, care locuia în pădurea de cedri, ce fel de somn e acesta, care te coprinse ? întunecat eşti la faţă şi nu mai auzi glasul meu! îi puse mâna la inimă, dar nu mai bătea. Ochiul nu-şi mai ridica".

Durerea covârşi pe Ghilgameş; alerga nebun pe câmpuri, zdrobea tot ce găsea în cale. Şase zile îşi plânse prietenul şi, după şase zile îl îngropa; o tristeţe de moarte îi apăsa sufletul. ' Durerea a pătruns inima, frica morţii m-a coprins, de aceea rătăcesc pe câmpie, către puterea lui Ut-Napiştim, nul lui Ubara-Tutu, am apucat drumul şi merg în grabă". Acest Uţ-Napiştim era un strămoş al lui, pe care zeii îl dăruiseră cu viaţă veşnică. Locuia dincolo de hotarele pământului şi calea până la el era peste fire de anevoioasă. Nici un muritor nu o încercase, dar pe Ghilgameş nu-1 descurajă faptul acesta.

Ajunse la muntele Maşu, pe sub care intra şi ieşea soarele, şi a cărui trecătoare era păzită de oameni - scorpioni, cruzi şi neîndurători. Dar originea sa divină mântui pe Ghilgameş. Omul - scorpie strigă către soţia sa: " Cel care a venit la noi are trup din carne de zei". Şi nu numai că-i îngădui trecerea pe sub munte, dar oamenii îl şi povăţuiră asupra celor ce avea de făcut. Douăzeci şi patru de ceasuri umblă Ghilgameş în întunericul trecătorii şi apoi întâlni o grădină fermecată, ai cărei arbori aveau fructele de pietre nestemate. La capătul acestei grădini - pe care Jensen, fără dreptate, a socotit-o Fenicia - se întindea marea. Iar zeiţa mării, *Siduri-Sabitu,* văzând pe erou murdar şi îmbrăcat în piei de animale, se spăimântă şi se ascunse în casă. Ameninţând că sfărâmă poarta, Ghilgameş se făcu ascultat.

Zis-a Sabitu către el, către Ghilgameş: "Pentru ce-ţi sunt uscaţi obrajii, privirea plecată, inima turburată, statura gârbovită ? Pentru ce e jale în inima ta, ca a unui călător de departe este înfăţişarea ta, de groază este arsă faţa ta,... fugi grăbit pe câmpie ?" Şi regele Urukului povesti moartea lui Enghidu şi dorinţa de a se mântui de această moarte. " M-am temut de moarte, de aceea am fugit pe'câmpie; soarta prietenului meu mă apasă greu, drum lung am alergat din această pricină pe câmpie. Cum pot să tac, cum pot s-o strig ? Prietenul meu, pe care îl iubesc, s-a făcut pământ! Enghidu, prietenul meu pe care îl iubesc, s-a făcut pământ! Nu va trebui ca şi eu să mă culc ca el, fără să mă scol în vecii vecilor ? " Şi-i ceru lămuriri asupra drumului spre Ut-Napiştim, pe uscat sau pe mare. Zeiţa îl trimise la Ur-Sanabi, luntraşul, care îl putea trece peste apă până la nemuritorul

Ut-Napiştim. Ur-Şanabi puse aceleaşi întrebări lui Ghilgameş şi avu aceleaşi răspunsuri.

Ii îngădui să-1 ia în luntre, dar - pentru că eroul sfărâmase de nerăbdare pietrele ce trebuiau puse în barcă pentru a potoli furia curentului - Ghilgameş trebui să taie prăjini de câte şaizeci de coţi. Când se apropie de mal, coborî pe prăjini, pentru că apa pe care pluteau aducea moarte de cum era atinsă.

Ut-Napiştim zărise de departe un strein în barcă şi se minunase, mai ales că lipseau şi pietrele. Când Ghilgameş puse piciorul pe mal, îl întrebă din ce pricină arată atât de slăbit şi de sălbatic şi căpătă acelaşi răspuns: moartea lui Enghidu neliniştise pe Ghilgameş, silindu-1 sa caute nemurirea. " Zis-a Ghilgameş către el, către Ut-Napiştim cel depărtat: Mă uit la tine, Ut-Napiştim. Mădularele tale nu sunt altfel, întocmai ca mine eşti, fiinţa mea e în totul spre aceasta croită, ca să se lupte; tu însă eşti trândav, stând într-o rână. Cum intraşi tu în sfatul zeilor şi priveşti viaţa? ' Şi arunci Ut-Napiştim îi descoperi taina nemuririi sale: fusese scăpat de la un mare potop, datorită curăţeniei sale sufleteşti. Potopul de care pomeneşte are foarte multe asemănări cu cel din *Biblie* (cum vom vedea într-un articol aparte), dar un asemenea eveniment nu se va mai petrece. " Acum însă, în ce te priveşte pe tine, cine dintre zei te va duce cu sine, pentru ca şi tu să afli viaţa ce cauţi ? Pentru aceasta nu te aşeza jos şase zile şi şase nopţi." Pe dată, însă, Ghilgameş adoarme, vădind slăbiciunea firii omeneşti şi neputinţa omului de a vieţui veşnic. înduioşat, Ut-Napiştim porunci atunci soţiei sale să coacă şapte pâini şi să i le puie sub cap, pentru ca - printr-un proces magic deseori întâlnit în credinţele primitivilor - somnul să treacă din erou în pâini. Ghilgameş se deşteaptă, însă nemurirea nu o poate căpăta. Gazda sa îl duse la ţărmul mării să-şi curețe şi să-şi lepede pieile înspăimântătoare, devenind iarăşi bărbatul frumos dinainte. Pe când Ghilgameş se pregătea să plece, Ut-Napiştim, cedând rugăminţilor soţiei, încredinţează strănepotului său taina "ierbii vieţii", pe care trebuia s-o scoată din fundul mării. Când a adus-o la lumină, Ghilgameş grăi către Ur-Sanabi: "Eu însumi voi mânca-o, spre a mă întoarce la tinereţe".

Pe drum, însă, Ghilgameş vru să facă baie în apa limpede a unei peşteri şi, lăsând "iarba-vieţii" pe mal, un şarpe i-o mancă. E interesant de ştiut că, în toate legendele orientale privitoare la pierderea nemuririi de către om, intervine şarpele. 'Tentai cine, Ur-Sanabi, s-au trudit braţele mele ? N-am făcut bine pentru mine însumi, pentru leul pământului am făcut bine!"

Drumul până la Uruk urmează trist şi lung, - şi, ajuns în cetate, Ghilgameş laudă zidurile lui Ur-Sanabi, luntraşul. Dar gândul regelui rămâne mereu la viaţa de dincolo de moarte, şi - ca să afle adevărul asupra ei - Ghilgameş se pregăteşte să asculte veşti din Infern.

Glose pentru Ghilgameş

"... iară Hus a născut pre Nimrod, care începu a fi puternic pe pământ şi fu un puternic vânător în faţa Celui Veşnic".
Geneza, X, 8-9

Doritor a pătrunde taina morţii - de care nu se putea mântui -Ghilgameş încearcă să cheme din Infern umbra lui Enghidu. Infernul chaldeean - *Aralu* - era închipuit ca un ţinut aşezat departe de lume, sub pământ sau la nord. Când voi povesti mitul lui *Tammuz* şi călătoria zeiţei *Iştar* în Infern, se vor cunoaşte şi alte amănunte asupra acestor credinţe chaldeene[115].

Ca să-şi îndeplinească dorinţa, Ghilgameş trebuie să se supuie riturilor infernale pe care i le destăinuie un personagiu necunoscut." Arcul să nu-1 aşezi pe pământ, altfel te vor înconjura cei ucişi de arc; Sceptrul să nu-1 iei în mână, altfel spiritele celor morţi vor tremura înaintea ta. Cizme să nu-ţi pui în picioare, să nu tropăi pe pământ. Femeia ta, pe care o iubeşti, să n-o săruţi, femeia ta pe care n-o iubeşti să n-o baţi, copilul tău pe care nu-1 iubeşti să nu-1 baţi, copilul tău pe care îl iubeşti să nu-1 săruţi; altfel mizeria pământului te va cuprinde': Toate acestea ca să nu atragă atenţia celor morţi şi să nu-i înspăimânte.

Nu ştiu din ce pricină, însă, Ghilgameş face tocmai contrariul celor povăţuite. îmbracă cămaşă curată, se unge cu ulei de alabastru, arcul îl aşază pe pământ, sceptrul îl ţine în mână, se încalţă cu cizme şi tropăie cu ele pe pământ, etc. Dar încercarea sa de a comunica cu sufletul lui .Enghidu nu izbuteşte şi atunci eroul se plânge pe rând lui *Anu* - zeul cerului - şi lui *Enlil* (Bel"), zeul pământului şi stăpânul muritorilor. Aceştia nu-i răspund, şi Ghilgameş nu găseşte satisfacere decât adresându-se divinului prieten al oamenilor *Ea,* zeul mărilor, care porunceşte lui *Nergal* - păzitorul din Infern - să deschidă o crăpătură în pământ. Pe aici se iveşte umbra lui Enghidu "ca un vânt" şi Ghilgameş îl copleşeşte cu întrebările. "Spune, prietenul meu, spune, prietenul meu, rânduiala iadului pe care ai văzut-o, spune-o".' Nu-ţi voiu spune, prietenul meu, nu-ţi voiu spune: dacă rânduiala iadului, pe care am văzut-o, ţi-aş spune-o, toată ziua te-ai trânti la pământ şi ai plânge". Dar Enghidu cedează rugăminţilor şi îi mărturiseşte că pe prietenul pe care îl îmbrăţişezi de se bucură inima ta, pe acesta-1 mănâncă viermii ca pe o haină veche". Toată placa aceasta este brăzdată de săpături cari împiedică priceperea textului. Pe alocuri lipsesc zeci de rânduri; nici nu bănuim încai cele ce i-ar fi putut spune Enghidu.

Cu toate acestea, aflăm că soarta celor morți din răni sau pe câmpul de luptă e fericită și că Enghidu suferă în Infern numai pentru că a avut o moarte rușinoasă, bolind la pat și agonizând ca orice "burghez" de pe malul Eufratului. Ghilgames cere amănunte. "Cine de moarte de armă a murit, ai văzut unul de aceștia ? - Am văzut; pe pat moale se odihnește, apă proaspătă bea. - Cine a fost omorât în luptă, ai văzut vreunul de aceștia ? - Am văzut: tatăl și mama sa îi țin capul și soția lui este plecată asupra lui. - Al cărui cadavru a fost aruncat pe câmpie, ai văzut vreunul de aceștia ? - Am văzut: sufletul său nu odihnește în iad. - Al cărui suflet nu e îngrijit de nimeni din cei vii, ai văzut vreunul de aceștia ? - Am văzut; ceea ce rămâne în oală, rămășiță de mâncare aruncată pe drum mănâncă acela".

Restul epopeii e fărâmat. Dacă am admite ipoteza lui Rawlinson, după care ar urma că această placă a douăsprezecea ar fi și ultima (vezi mai jos), textul pierdut n-ar fi prea lung. El nu ar trece peste 200 de versuri. Cele ce-ar povesti aceste versuri, însă, nu putem ști. Pierderea nu este ireparabilă deoarece s-au răspândit multe copii după epopee, și se poate descoperi din zi în zi un text lipsit de lacune. Apoi se află încă până astăzi în principalele muzee, biblioteci, precum și în numeroase colecții particulare, - sumedenie de cărămizi acoperite cu cuneiforme, încă nedescifrate. Nu este exclus ca printre ele să se întîlnească și fragmentele pierdute.

De cum a fost cunoscută asiriologilor și de cum traducerile au făcut-o cunoscută istoricilor și intelectualilor, epopeea hii Ghilgames a atras asupra-i nenumărate volume, studii, articole, comentarii, în care anevoie se pot găsi cinci șase idei de același fel. Mai toți autorii au plecat de la o concluzie și s-au trudit să interpreteze, să îngenunche, să adapteze textele acestei concluzii preconcepute. Lucrul nu era greu pentru că epopeea coprinde elemente comune tuturor popoarelor și e străbătută de credințe și superstiții prin care trece orice societate umană în dezvoltarea ei. Iar, cum vom vedea în curând, ideile fixe, prejudecățile, lipsa de spirit critic și de moderație în generalizări au dus la interpretări foarte ciudate, ca să nu spunem absurde. în privința aceasta, asiriologul Jensen e cel mai interesant.

De la început s-a încercat să se afle, cum era și firesc, originea și vechimea epopeii. Și s-a ajuns la concluzia că o bună parte din elementele ei sunt sumeriene, deci de o îndoielnică vechime. Sumerienii erau primitive grupări omenești care, împreună cu accadienii, de neam semit, alcătuiau așa numitul popor al chaldeenilor. Acești sumeri aparțin unei rase încă nedefinită de antropologi, dar care nu e, în orice caz, semită. Ei, cei dintâi, au făcut să răsară în Mesopotamia, unde coborâseră cu multe mii de ani înainte, o civilizație uimitor de bogată (cunoșteau și scrisul), pe care mai apoi au asimilat-o și au dezvoltat-o semiții accadieni. Majoritatea orientaliștilor socotesc astăzi legendele ce alcătuiesc epopeea lui Ghilgames create de sumerieni. Iar cea mai interesantă legendă, cea a

potopului, pe care o povestește Ut-NapiȘtitn în placa XI-a, e și cea mai veche.

Câțiva savanți au încercat să stabilească și forma primitiva a elementelor constitutive. Așa, de pildă, Loisy a pretins *(Les Mytbes babiloniem et les premiers chapitres de la Gentse),* că mitul lui Enghidu era despărțit la început de cel al lui Ghilgames și că Enghidu cu hierodula care 1-a îndemnat să păcătuiască alcătuiesc o pereche foarte apropiată de perechea biblici Toate acestea ca să dovedească că Adam și Eva nu sunt decât o transformare a mitului chaldeean Enghidu- Hierodula. Asemănarea dintre cele două perechi pare a dovedi o înrâurire, mai ales că se cunoaște puternica influență chaldeeană asupra legendelor ebraice. Dar pentru aceasta nu este nevoie să fie despărțit mitul lui Ghilgames de cel al lui Enghidu, căci lucrul acesta e imposibil. Cei doi eroi sunt nedespărțiți în epopee, nașterile lor sunt îndeplinite din voința aceleiași zeițe, Aruru, și o bună parte din text coprinde povestea prieteniei lor și durerea lui Ghilgames după moartea lui Enghidu.

Cu toate acestea nu e mai puțin adevărat că, în decursul timpului, s-au alipit epopeii elemente streine, contopindu-se într-însa multe legende De pildă, dacă circulau pe atunci legende asupra vitejiei sau aventurilor altor eroi populari, ele se adăugau ciclului Ghilgames, iar acești eroi erau uitați. Fenomenul acesta se observă la formarea oricărei legende populare, de la epopeile homerice până la Wilhelm Teii. Această circulare neîntreruptă a elementelor epice face ca marile legende populare să se asemene între ele și unii cercetători sunt orbiți de aceste împrumuturi deseori recente - ajungând la concluzii absurde. Când amestecul sumero-accadian era pe deplin îndeplinit (5-4000 în Ch.), când s-a ivit adică poporul chaldeean - numit impropriu babilonian, după numele capitalei - s-a dat și forma definitivă epopeii. Apoi, în Mesopotamia, ea s-a putut răspândi, influențând legendele ebraice, indiene, mediteraneene. In articolele viitoare, când vom cunoaște cosmogoniile asiatice și înrâurirea dintre ele, vom putea aprecia covârșitoarea influență pe care au exetcitat-o anumite părți din epopee asupra mitologiilor vechilor popoare orientale.

Polemici în jurul lui Ghilgameş

Pomeneam, în articolul trecut, de ipoteza lui Rawlinson. Acest orientalist, unul din iluştrii descifratori ai cuneiformelor, a ajuns la concluzia că *Epopeea lui Ghilgameş* nu e numai o simplă producere populară culeasă şi transcrisă de un scrib, ci e mit adaptat de preoţi ideilor lor cosmogonice. Ghilgameş ar reprezenta soarele, iar cele douăsprezece tăblii ale textului pe care se povestesc isprăvile lui, călătoria anuală prin cele douăsprezece semne ale Zodiacului. Să ne amintim că eroul nostru se luptă cu un taur, trece pe sub un munte păzit de doi scorpioni, etc. Ipoteza lui Rawlinson pare în mare parte adevărată, mai ales de când s-a aflat că a unsprezecea lună din anul chaldeean, cea mai bdgată în ploi şi în inundaţii, corespunde tăbliei XI, cea cu povestirea potopului. Cu alte cuvinte,. epopeea lui Ghilgameş a fost la origine un mit solar.

Eroul era, pentru cei care pricepeau, însuşi soarele, iar isprăvile lui, drumul victorios al astrului. Nepriceput însă de mulţime, mitul a fost fals interpretat, simbolurile lui au fost uitate, alegoriile nesocotite şi, strivit sub elementele streine asimilate de plebe, el a păstrat numai pe alocuri urme din primitiva lui splendoare.

Ipoteza lui Rawlinson şi-a găsit mulţi sprijinitori. Numai ca problema e atât de încâlcită, iar posibilităţile noastre de cercetare atât de reduse, încât nu putem afirma dacă are peste tot dreptate. S-ar putea obiecta ipotezei acesteia faptul că Ghilgameş are relaţii bine definite cu zeul soarelui, *Samaş*. S-ar putea oare ca, într-un mit solar, eroul - adică Soarele însuşi - să fie în acelaşi timp un supus al Soarelui, al lui Samaş? Cu toate acestea, obiecţia s-ar putea răsturna, admiţând că s-au suprapus peste vechea legendă alte legende şi că, uitată fiind fiinţa solară a lui Ghilgameş, el fiind socotit numai un erou de seamă, a trebuit să i se găsească şi un sprijinitor divin şi a fost ales cel mai puternic, Soarele. De aceea am spus că e foarte greu de a conchide în privinţa aceasta.

Rămâne să alegem între două ipoteze explicative: cea a lui Rawlinson - continuată de Winckler şi alţii - şi cea a lui Iastrow *{Religion of Babyloniâ),* Lagrange *(Les religions semites)* etc, care cred că Ghilgameş ar fi un rege divinizat Aceştia din urmă văd în Ghilgameş un puternic rege din Uruk, care a ridicat, poate, zidurile dărâmate de elamiţi şi a cărui viaţă aventuroasă a rămas în amintirea urmaşilor. Din generaţie în generaţie, fiinţa lui Ghilgameş a crescut, a întrecut marginile puterii omeneşti şi a căpătat în sfârşit trei sferturi dumnezeire. Obiceiul acesta de a idolatriza oamenii e comun la orientali şi nu puţini regi egipteni şi chaldeeni au cunoscut divinizarea

după moarte. în urmă s-au adăugat poveştii vieţii lui alte legende mai vechi şi s-a căpătat epopeea de la începutul mileniului II.

Amândouă aceste ipoteze - nu stăruim asupra criticii lor, care ar ieşi din cadrul articolelor noastre - sunt în stare să lămurească întrucâtva geneza epopeii. Folosindu-ne şi de argumentele uneia şi de argumentele celeilalte - încercăm aici o reconstituire a evoluţiei sale, lăsând la o parte orice urmă de erudiţie.

Epopeea, sub forma în care o avem acum, e rezultatul înrâuririi reciproce a două elemente: legenda populară a unui rege divinizat, pe de o parte, şi mitul alegoric al soarelui, sub chip de om, alcătuit de preoţi, pe de alta.

Se cunoaşte adânca ştiinţă astronomică a sanctuariilor chaldeene; de acolo s-au răspândit în Europa seminţele fecunde ale ştiinţei modeme. Se cunoaşte, în acelaşi timp, obiceiul profund oriental al alegoriei, al simbolului, al adevărului tăinuit şi al *cheii* pentru tălmăcirea acestui adevăr, încredinţată numai iniţiaţilor. Cele câteva elemente cosmice din epopee o alătură de un mit solar primitiv, anevoie de reconstituit în forma actuală ,a epopeii. Că acest mit alegoric era cunoscut poporului nici nu trebuie să ne mai îndoim, deoarece tocmai pentru a fi împărtăşit celor mulţi fusese creat. Că în popor circulau legende asupra regilor de seamă - cum circulau şi în Italia asupra lui Romul, şi în Europa medievală asupra lui Carol Magnul - iarăşi e lucru ştiut. Nu trebuie să ne mire că aceste două elemente - spunem *două* ca să uşurăm priceperea, în realitate ele erau sumedenie - s-au alăturat, s-au influenţat, şi-au găsit părţi comune şi au sfârşit prin a se confunda. Creierul oriental e propice pentru asemenea fenomene, mai ales în timpuri atât de primitive. Toată schimbarea aceasta s-a făcut puţin câte puţin, amestecul devenind din ce în ce mai omogen.

în cazul acesta, amândouă ipotezele sunt juste. Şi nu se poate altfel, când găsim în epopee lucruri care ne conving că Ghilgameş a fost la origine un rege în Uruk şi tot acolo că a fost zeul soarelui. Fiecare savant, însă, care voia să fie original privea epopeea numai dintr-o anumită parte, ignorând tot restul, ca să ajungă la concluzia impusă de mai înainte.

Jensen şi Ghilgameş

Iar acum, când cunoaştem ceva din adevărul asupra lui Ghilgameş să spicuim şi din afirmaţiile ciudate ale lui Jensen.

Acesta socoteşte mitul chaldeean ca un ferment universal, prin care a luat naştere mai tot restul mitologiei orientale, mitologiei greceşti, o bună parte din Vechiul şi Noul Testament şi alte legende, în cele trei cărţi principale pe care le-a scris ca să-şi susţină teoria *(Epopeea lui Ghilgameş în literatura universală,* 1906; *A trăit cu adevărat Isus din Evanghelie,* 1910; *Moise, Isus, Pavel, trei legende variate ale omului-zeu babilonian Ghilgameş,* 1910), Jensen pretinde că Jacob, Esau, losif, Moise, Aaron, Saul, Samuel, Samson, Ghedeon, Elizei, Elie, Hercule, Iason, Ulise, Agamemnon, Menelas, Achille, Alexandru-cel-Mare, Eneia, Ioan Botezătorul, Isus şi alţi eroi ai poveştilor germane, - nu sunt altceva decât imaginile mai mult sau mai puţin recunoscibile ale celor doi eroi chaldeeni. Foarte erudit şi unul dintre cei mai de seamă asiriologi ai timpului, Jensen a pricinuit polemici nesfârşite cu teoria sa

Dar punctul de plecare al lui Jensen era fals. El era orbit de asemănări disparate între legende, uitând că două - trei amănunte identice nu dovedesc nimic altceva decât un împrumut recent şi mai uitând că marile figuri închipuite de mintea oamenilor de-a lungul veacurilor *trebuie* să se asemene, pentru că ele reprezintă idealul după care tânjeşte fantezia populară, eroul perfect ce întruchipează toate însuşirile la maximum de concentrare. Pentru că doi buni prieteni -Ghilgameş şi Enghidu - săvârşesc minuni de vitejie şi unul din ei moare îndurerând pe celălalt, nu înseamnă că perechea Achille -Patrocle a fost ticluită după modelul lor. Perechile acestea întruchipează adevărata prietenie şi prietenia poate fi foarte bine concepută de orice popor, nu numai în Chaldeea. Orientalistul german Gunkel a făcut mai mult decât o glumă bine reuşită când a dovedit lui Jensen că, folosindu-se de metoda sa, poate dovedi foarte lesne cum Goethe - Schiller e un Ghilgameş - Enghidu şi cum Bismark -Wilhelm e tot una cu Ghilgameş - Enghidu.

Ca să dau o pildă de felul lui Jensen de a găsi "apropieri", traduc după p carte a lui Guignebert *(Le probleme de Jesus),* unul din cele mai reuşite fragmente

La începutul poveştii lui Isus, Ioan (Enghidu al legendei lui Isus) e conceput printr-un miracol, aşa după cum s-a vestit de către înger,	La începutul legendei lui Ghilgameş, Enghidu (viitorul tovarăş al eroului) e creat printr-un miracol, din porunca zeilor.
Ioan trăieşte în deşert aproape de Iordan.	Enghidu trăieşte departe de oameni, în deşert.
Ioan, ca un Nazir (evreu pios care s-a hotărât la abstinenţă) poartă părul netăiat lung;vestmântul său e făcut din păr de cămilă şi-şi încinge şalele cu o curea de piele sau de blană de fiară.	Enghidu e păros şi are părul lung pe cap. Probabil că şi se îmbracă cu piei de animale.
Ioan trăieşte din ceea ce găseşte în deşert, din lăcuste miere sălbatică şi, ca un Nazir, bea vin.	Enghidu trăieşte ca şi animalele deşertului, cu iarbă, nu buruieni şi apă.
Ioan cunoaşte, prin revelaţie şi profeţie, că Isus vine spre ţi.	Un vis vesteşte lui Ghilgameş sosirea lui Enghidu.

Cred că n-a convins pe nimeni, cu toate că e una din paginile cele mai bine documentate. Jensen a greşit şi când a "derivat" Odiseea din călătoria lui Ghilgameş spre Ut-Napiştim. E drept, câteva elemente sunt comune şi Lagrange admite chiar o oarecare influenţă asupra grecilor, prin fenicieni, dar afirmaţia lui Jensen trece peste limita criticii.

Tot astfel greşeşte Jensen când crede că codrul cedrilor păziţi de *Humbaba* simbolizează paradisul chaldeean, iar cedrul *arborele vieţii,* din care vor să se înfrupteze cei doi eroi. Fructul cedrului nu e comestibil; apoi, nici un cuvânt despre căutarea vieţii veşnice, asupra căreia se va reveni însă pe larg în a doua parte a epopeii. E drept, expediţia împotriva lui Humbaba rămâne obscură: nu-i pricepem cauza şi nu pricepem de ce *Samaş* ajută pe eroi. Poate e vorba de o

pădure inaccesibilă, de un tabu, căruia *Samaş* vrea să-i forţeze intrarea, după cum crede Lagrange. Dar nu trebuie să ne grăbim şi să tragem concluzii false, cum face Jensen. Acesta, " hipnotizat de studiile sale " (Guignebert) nu vede peste tot locul decât Ghilgameşi. Şi, cu toate criticile aduse, Jensen găseşte şi astăzi elevi. Marele critic danez Brandes, într-o carte recentă *(Die Jesus Sage,* 1925), afirmă că Isus pluteşte liniştit în corabie pe mare, în timpul unei furtuni, cum plutea Ut-Napiştim în corabie pe vremea potopului - deci iarăşi influenţă babiloniană.

Epopeea aceasta a înrâurit mult în Orient, mai cu seamă în ceea ce priveşte potopul. Dar, de la influenţele pe care le vom arăta în alte articole şi până la influenţele susţinute de Jensen, e o cale lungă. De aceea am stăruit atât asupra greşelii în care a alunecat marele asiriolog. Pentru că, de altfel, drumul pe care plecase Jensen - cel al mitologiei comparate - e drumul cel mai bun în analiza unei legende. Numai căutând originea elementelor unei credinţe populare, vechimea lor, înrâurirea reciprocă şi împrumuturile ce şi le-au făcut una alteia, -putem trage foloase din studiul unei credinţe. Altminteri ne-am mărgini să spunem ce au mai spus şi alţii şi nu am pricepe însemnătatea legendelor. întemeiat pe o critică riguroasă şi pe un material bine cules, mitograful sau orientalistul poate determina dezvoltarea culturală a poporului ale cărui legende sunt studiate. Toate aceste credinţe populare sunt nişte urme admirabile după care se pot reconstitui vechile civilizaţii. Şi tot ele ne dezvăluie împrumuturile şi influenţele respective.

Metoda comparativă e folosită astăzi de toţi mitografii, cu admirabile rezultate şi ea ne va călăuzi şi pe noi în articolele următoare.

2. CALEA ASCEZEI ŞI A MEDITAŢIEI

Metafizica *Upanishadelor* (I)

Cea mai clară formulare a problematicii metafizice pe care încearcă s-o dezlege *Upanishadele* se găseşte în episodul lui Nachiketas, în *Katha Upanishad.* Yama, zeul Morţii, îi acordă împlinirea a trei vreri şi pe cea de a treia Nachiketas o rosteşte astfel: "Cînd omul moare există această îndoială: unii spun "el există", alţii, dimpotrivă, spun:" el nu există". Aceasta aş vrea să ştiu, învăţat de tine, oh Yama!" *{Katha,* 1,20). Moartea îi va răspunde că problema e "foarte subtilă şi dificil de înţeles" căci "zeii înşişi s-au îndoit" asupra-i şi îi cere să aleagă o altă vrere. "Alege fii şi nepoţi care să trăiască o sută de ani, turme de vite, elefanţi, cai şi aur; alege un ţinut nemărginit pe pământ şi tu însuţi trăieşte cât vei voi... Orice dorinţă greu de împlinit a muritorilor îmi poţi cere; îţi voi da femei minunate cu carele lor şi instrumente muzicale, aşa cum oamenii nu pot obţine şi tu vei fi slujit de astfel de femei. Dar, oh! Nachiketas, nu mă întreba despre moarte'.

Yama încearcă să-1 tenteze cu idealul vedic, longevitate, fii şi bogăţii, ideal pe care arienii îl pot realiza prin sacrificii corecte şi viaţă consonantă cu instituţia socială respectivă. Dar zădărnicia unei astfel de existenţe e deja patentă în epoca upanishadică şi o excelentă critică a conceptului de fericire schiţează Nachiketas în răspunsul către Yama : " Toate acestea sunt efemere, oh, Moarte! Ele sug vigoarea muritorului. De altfel, orice viaţă e scurtă. Aşadar, pâstrează-ţi caii, dansurile şi cântecele pentru tine. Omul nu e niciodată săturat de bogăţii... Ce muritor, posedând înţelepciune şi primit fiind în tovărăşia nemuritorilor, s-ar putea bucura de o viaţă lungă după ce a cunoscut bucuriile dansului şi muzicii ? Lămureşte-mi, oh! Yama, viaţa aceea supremă de după moarte, asupra căreia se îndoiesc ei" (I, 26-29).

Aceasta e întrebarea lui Nachiketas, la care încearcă să răspundă *Katha Upanishad.* Sub forma soteriologicâ din capitolul I, s-ar putea crede că e numai o dorinţă primară de nemurire, în care elementul metafizic e *nul.* Dar Nachiketas e definitiv în *Valii* II, 14, când se

îndreaptă cercetător spre transcendent, constant şi absolut, neimplicat în curgerea informă a cosmosului şi construcţiile mentale ale muritorului. " Ceea ce crezi tu că e diferit de virtute *{dharma)* ca şi de viciu *(adharma),* diferit de cauză *(akritam)* ca şi de efect *(kritam),* diferit de ceea ce a fost *(bhutât)* ca şi de.ceea *va fi (bhavyât),* aceasta rogu-te spune-mi, oh! Yama".

Nachiketas a înţeles *că,* deşi "un lucru *e binele (sbreya)* şi altul *plăcutul (preya)* ", totuşi "amândouă leagă sufletul în transmigrări fără număr " (II, 1). Binele şi plăcerea se prezintă împreună în faţa omului, dar *înţeleptul (dhira)* alege binele. (II, 2). Astfel, Nachiketas, renunţând la obiectele plăcerilor şi "calea bogăţiei pe care pier mulţi oameni" (II, 3), e mântuit de *samsara* în care se învârtesc *nebunii (manda).* Dar ceea ce cere el Morţii e însăşi cheia înţelepciunii, taina nemuririi prin cunoaştere. " Chiar de auzit nu e îngăduit multora; şi chiar auzind, ei nu o înţeleg". (11,7), căci e însăşi întrebarea şi singura necesară. " Acest *âtman* nu poate fi niciodată înţeles dacă e explicat de o persoană inferioară, chiar dacă se gândeşte mult asupra-i (11,8)... Această cunoaştere, pe care ai obţinut-o, tu, nu se atinge prin simplă argumentaţie *(naishă tarkena matirăpaneyă* (11,9) ". Ea e cheia ce descuie tainele creaţiei şi ale sufletului, înlătură voalul iluziei fenomenice, purifică mintea de setea zădărniciilor şi pacifică muritorul până la placiditatea statică a "mântuitului de viaţă" *(jivanmukti).* Ea e adevărata învăţătură, "prin care neauzitul ajunge auzit, nevăzutul ajunge văzut şi necunoscutul ajunge cunoscut" *(Chhăndogya Upanishad,* VI,I,3).

Adevărata fericire - şi acesta e leit - motivul gândirii indiene - nu se poate afla în finitudine. " Infinitul *(bhumă)* e fericirea. Nu există fericire în ceea ce e finit *(alpa).* Singur infinitul e fericirea" *(Chhăndogya,V\\,* XXIII, 1). " Acolo unde (omul) nu vede nimic altceva, nu înţelege nimic altceva, - acolo e Infinitul... Ceea ce e infinit e nemuritor, ceea ce e finit e pieritor *(ya vai bhumă tadamritamatha yadalpam tanmrityam" {Chhand* VII, XXIV, 1). Numai eternitatea poate dărui fericirea *(Katha,* V, 12,13; Svetăsvatara Up., VI, 12, 15). Aşadar, nu numai plăcerile simţurilor şi voluptatea raţiunii trebuiesc depăşite, ci însuşi binele şi răul. Transcenderea e totală şi definitivă, căci ea înseamnă un salt calitativ de la valorile umane - efemere şi implicate în durerea *samsarei* - la valoarea absolută, eternă, imuabilă

Atât timp cât omul rămâne în societate şi acceptă legile instituţiei respective (castă şi *ashram),* el trebuie să evite răul (moral sau social) şi să practice binele, virtuţile şi sacrificiile. El trebuie să fie un adevărat cetăţean respectând legile strămoşeşti, exercitând puterea şi datoriile unui *pater familias,* creind şi educând fiii, adunând bogăţii, pentru că prin bogăţii (sacrificii) se poate apropia mai uşor de zei. Dar o viaţă perfect morală e, totuşi, antrenată de karma în legea imanentă

a acţiunilor săvârşite cu dorinţa fructelor *(bhojeccha),* (ca, de pildă, sacrificii, donaţii, etc), participă la *samsara* şi, aşadar, nu poate dărui mântuirea *(mukti),* liberarea finală. Sufletul unui asemenea om se duce, în spusa *Upanishadelor,* pe unul din cele două drumuri cereşti, *pitriloka* sau *devaloka,* atingând un provizoriu calm paradisiac, provizoriu căci nu durează decât până la sfârşitul creaţiei prezente (o *kalpa).*

Chhăndogya spune că cei care practică sacrificii *(yagnâ),* studii sacre *(adhyaya* danii *(dana),* asceză *(tapas)* şi abstinenţă sexuală *(brahmacariyâ)* " ating numai lumile virtuţilor *(pucyalokâ),* dar numai cel care e ferm în Brahma atinge nemurirea " (II, XXIII, 1). Superioritatea cunoaşterii metafizice e evidentă chiar în cele mai vechi *Upanisbade.* Desigur că o asceză preliminarie e indispensabilă acestei revelaţii metafizice, căci numai "cel cu simţurile înfrânate prin yoga" poate canaliza afluenţa mentală şi cerceta căile care conduc la Brahman. *Chhăndogya* (VHUV,3) afirmă că apropierea de Brahman se împlineşte prin *brahmacariyâ;* această viaţă de student religios e suficientă în sine; nu sunt necesare sacrificiile (ib. VIII,V, 1), nici daniile, nici posturile (ib. VIII,V, 2,3). Dar, în general vorbind, asceza nu e obligatorie *sannyasilor,* adică celor care au renunţat la tot, trăiesc în solitudine şi sunt "indiferenţi în contrarii" (în frig extrem şi arşiţă toridă, foame şi sete, etc). "Datoria ascetismului cade numai asupra celor care au noţiunea diversităţii (între om şi Dumnezeu, între *ătman* şi *Brahman)",* spune Shankara (ad. *Chhăndogya* II,XXIII,1). Mântuirea e consecinţa integrării într-o Conştiinţă supremă, printr-un proces gnostic-meditativ asupra căruia ne vom opri îndată. Şi setea pentru această liberare supremă e inerentă naturii umane, pentru că *âtman* e virtual identic cu *Brahman* şi numai iluzia existenţei în care e antrenat de *karma* întunecă această conştiinţă. Omul, nici chiar în cel mai perfect echilibru etic, nu e mulţumit. " Oricine în lume doreşte să ajungă ceva mai mult şi mai sus decât e", spune Shankara (ad. *Katha Upanishad,* 1,28), căci datoria fiecărei speţe e să depăşească limitele specifice, dureroase tocmai pentru că sunt limite.

Acei *rshi* vedici, ale căror experienţe sunt notate în *Upanishade* ca într-un memorial spiritual, au postulat irealitatea lumii fenomenice, pentru că lumea, aşa cum. o percepem, e inconsistentă, autocontradictorie, fiind limitată şi individuată, iar noţiunea de pluralitate e de-sine contradictorie. Consonantă cu această inconsistenţă metafizică a lumii fenomenice, e durerea ei. Chiar o superficială analiză a vieţii revelează caracterul ei transitoriu şi dureros. Iar, după cum spune citatul din *Chhăndogya,* nimic dureros şi finit nu poate cuprinde în el adevărul *(satya).* Adevărul metafizic, nudă iniţiativă şi pozitivitate, nu poate exista conjugat cu fenomenele,

pontni că însăşi noţiunea de fenomen e contradictorie (pluralitate, tranzitoriu, dureros). Aşadar adevărul *(satya,* iar nu adevărul relativ şi pragmatic al vieţii empirice, *vyâvahăra),* datul prim şi neutru al oricărei speculaţii valide, trebuie să-şi aibă validitatea în relaţii conative şi cognoscitive. Şi e evident că sufletul *(ătman),* prin însăşi situaţia lui în planul relativităţilor, nu poate afla adevărul decât printr-o transcendere a valorilor fenomenice. "Acest senin şi fericit om ce s-a ridicat deasupra (lit. din acest) corpului şi a obţinut lumina supremă îşi află propria-i formă reală *(svena rupenăbbinishpadyata):* acesta e sufletul. Iar acest nemuritor şi fără - de - temei suflet e *Brahman (etadamrtamabhayametad brahmeti);* şi numele lui *Brahman e satya,* cel adevărat". *(Cbhăhdogya Upanishad,* Vni,III,4). "Cel care îl vede nu vede moartea (e bântuit de iluzia finitudinii), nici boala (disociază *satya* de mobilitatea şi hazardul vieţii), nici durerea (disociază sufletul de mental); cel care îl vede, vede toate lucrurile şi obţine toate lucrurile, pe orice cale...". *(Chhăndogya,* VII,XXVI,2).

Metafizica *Upanishadelor (Jl)*

Realitatea, aşadar, trebuie să fie o actualitate consistentă, validă prin sine şi neimplicând nici o noţiune contradictorie cu ea însăşi (diferenţiare, limită, mobilitate); această nudă şi absolută realitate e numită *saţ (esse).* Existând prin sine, fără calificative, necondiţionată de nimic exterior, pură autodeterminare, *saţ* e întovărăşit (nu ca de un atribut, ci ca o implicaţie) de auto - conştiinţă statică, globală şi eternă.

Această conştiinţă de sine a realităţii, act pur şi, de fapt, identic (cu) însuşi actul existenţei sale - e *cit,* şi la această conştiinţă perfectă, inductibilă şi infinită participă numai aceia dintre oameni care au revelat în şinele saţ. Ceea ce se numeşte minte şi mental, intelect şi intelecţie *(manas, buddhi, citta-VŢtti)* nu generează *cit,* ci o presupunere. Fireşte, binomul acesta *saţ* + *cit* implică un alt act pur, *ănanda,* "fericirea" înţeleasă nu ca o satisfacţie plenară generată de simţuri, de minte, de zei sau de virtuţi ci ca o impronunciabilă posesiune de sine, beatitudine concretă şi ireversibilă, coexistentă "motorului imobil" care e *saţ.* Această sinteză absolută sub care se prezintă imutabila realitate saccidănanda (sa/ + cit + ănaiWa) e nivelul la care încearcă să trăiască *rishii* upanishadici. Calea e autorevelaţia conştiinţei nediferenţiate *(cit),* care există obscură şi limitată în nivelul vieţii cotidiene şi care nu se manifestă în propria-i formă *(svarupa),* ci articulată în contingenţe şi limite, confuză şi iluzorie, întunecată de falsa noţiune a dualităţii *(mayâ).*

Actul acesta de progresiune calitativă şi participare la o realitate transcendentă e posibil, în spusa *Upanishadelor,* prin iluminarea metafizică *(prayana),* promovată de meditaţii, renunţare, etc. Integrarea sufletului în *saccidănanda* e posibilă pentru că, în concepţia iniţială a Indiei, nu există antagonism între Brahman *(saccidănanda)* şi *ătman,* nu e o inconvertibila eterogenitate, ci o identitate virtuală care se manifestă spontan şi concret îndată ce se realizează soluţia de continuitate. Dar, în viaţa cotidiană şi asociată, sinteza aceasta absolută e barată de existenţe karmice, funcţiunile mentale stabilind o atenţie cu ocularele fixate vertiginos asupra unei infinităţi de obiecte externe *(bahimukhi).* Numai printr-o introversiune supremă *(antarmuki)* e posibilă integrarea în *saccidănanda.*

E instructiv acest pasagiu din *Sbankafa,* care vizualizează cu un specific realism drama sufletului în "roata" existenţelor. "Eul e luat de hoţii sub forma virtuţii, viciului, etc., de la purul esse, sufletul Universului, în pădurea trupului, ce consistă din foc, apă şi hrană,

umplut cu vânt, lichid bilios, flegmă, grăsime, carne, oase, măduvă, spermă, viermi, urină şi fecale, şi plin de tot felul de contrarii, ca frig şi cald - având ochii bandajaţi de înşelăciune, - legat de dorinţe pentru o soţie, fiu, prieten, turmă, rude şi alte văzute şi nevăzute, obiecte ale simţurilor, - strigând mii de exclamaţii ca:

"Acesta sunt eu, acesta e fiul meu; acestea rudele mele; sufăr durere şi încerc plăceri; sunt învăţat; sunt ignorant; sunt drept; am numeroase rude; sunt născut! sunt născut! sunt mort! sunt bătrân!; fiul meu s-a născut, bogăţiile mele s-au nimicit, oh! sunt pierdut! cum am să trăiesc?! care va fi soarta mea?! unde va fi scăparea mea?! " *{Shankara* rezumă aici toate stările sufleteşti care chinuiesc pe omul ce trăieşte în iluzia Lumii, confundând adică *ătman,* principiu imutabil şi pur, cu false posesiuni -şi dureri ale fenomenelor, *mayac,* de fapt, sufletul nu e contaminat de toate relaţiile în care e implicată mintea, ci el numai *crede,* păcălit de iluzia ignoranţei, că e ataşat iremediabil de lumea fenomenică). Iar, prin vreo întâmplare norocoasă, datorită unei precedente existenţe virtuoase, el găseşte o persoană simpatică ce cunoaşte adevăratul suflet *Brahman,* care a azvârlit legătura ce-i astupa vederile şi, ca atare, trăieşte în *Brahman.* Şi această persoană binevoitoare îi arată drumul pe care, umblând, el poate recunoaşte inconsistentele acestei lumi (îi indică metodele dialectice prin care se revelează irealitatea metafizică a acestei lumi ce participă la planul relativităţilor), când eul îşi pierde toate afecţiunile pentru obiectele lumii şi înlătură bandajul care îl orbea, prin astfel de strigări: "tu nu eşti de natura acestei lumi (instabile şi tranzitorii, ireale şi dureroase), fiul, etc, nu-ţi aparţin ţie (pentru că) tu eşti indeductibilul *Esse,* acesta eşti tu *(tattvam asi)* etc, etc." în cele din urmă (realizând tot mai concret şi mai adânc identitatea *ătman-Brahman),* el atinge adevăratul Suflet, nudul *Esse... (Shankara, ad Chhăndogya Upanishad,* VI,XIV,2).

E de remarcat în acest lung pasagiu că, în concepţia vedantină, aflarea adevăratului suflet şi mântuirea de *samsara* nu e un bun al tuturor, ci se datoreşte *karmei* precedente. Astfel se explică de ce chemarea renunţării nu e auzită decât de o elită şi de ce numai foarte puţini dintre cei ce au renunţat ating desăvârşita liberare în viaţă *(jivan-mukţi).* O viaţă e prea scurtă pentru a atinge absolutul.

Acest inexplicabil *esse,* prezenţă absolută şi concretă, evident în toate formele de existenţă şi totuşi necondiţionat de ele, imanent şi totuşi transcendent - e Brahman. Peste putinţă de formulat, Brahman e descris prin proximi, prin identificări nesfârşite (şi în acest caz e imanentism) sau prin eliminări categorice (transcendentalism). Se regăsesc în *Upanishade,* ca şi în întreaga literatură vedantină, aceleaşi expresii mistice ale Incognoscibilului şi Impensabilului care se întâlnesc la panteişti, în filosofia taoistă sau chiar în mistica Creştină (Pseudo-Areopagitul, Meister Eckhardt) şi în unii din filosofii Renaşterii (Nicolas de Cusa, etc). Pe cale de apropiere dialectică,

Brahman e incomprehensibil - şi de aceea e numit "negru" *(Chhandogya,* VIII,XIII,1). Se pot distinge etape şi perfecţionări în formularea acestor negativisme cu referinţă la natura lui Brahman[116].

La început i se neagă aspecte sensoriale şi dimensiuni, apoi negaţia se purifică printr-o ascensiune contemplativă, Brahman fiind liberat chiar de ultimele calificative noţionale^.

El nu are corp, nici corp subtil, nu e nici lung, nici larg, nici roşu, etc. El nu consumă nimic şi nimeni nu-1 consumă *(Brhadăranyaka Upanishad* III,VIII,8; *Prasma Upanishad,* IV,9; *Mundaka Upanishad,* 1,5). "După cum păianjenele generează din foc, tot astfel generează din acest suflet toate organele, toate lumile, toţii zeii şi toate existenţele. Cea mai apropiată concepţie a lui e aceasta, că el e adevărul adevărului" *(Brhadăranyaka Upanishad,* 11,1,20). El e "unul, imobil (şi totuşi mai rapid decât mintea...). Deşi e imobil, aleargă mai repede decât cei ce aleargă după el" *(Isha Upanishad,* 4); partea a doua a sentenţii se referă la *ătman* care, deşi e imutabil, nu poate fi prins de dinamica sensofial-mentală[117]. Oriunde ar fi căutat, prezenţa Lui e indiscutabilă şi totuşi El e de negăsit. " Cel care sălăşuind în Pământ e Pământ, pe care Pământul nu-1 cunoaşte, al cărui trup e Pământ, care dinlăuntru domneşte Pământul acela e sufletul tău, Domnul Lăuntric, nemuritor. Cel care sălăşluieşte în Ape... în Foc... Atmosferă... Vânt... Ceruri... Soare... etc. Cel care sălăşluieşte în toate Elementele, pe care Elementele nu-1 cunosc etc... Cel care locuieşte în Viaţă... în Vorbire... în ochi, etc. *(Brhadăranyaka Upanishad,* III,VII, 3-22). "Nevăzut, el vede; neauzit el aude; negândit, el gândeşte; necunoscut, el cunoaşte. Nu e nimeni altul care vede, ci el; nu e nimeni altul care aude, ci el; nu e nimeni altul care cunoaşte, ci el". *(Brhadăranyaka,* III,VII,23; III,IV,2; *Katha Upanishad,* VI, 12; *Mundaka Upanishad,* III, 8; *Taittirya Upanishad*11,4; *Talavatara Upanishad,* 1,3, etc).

Motivul repetat până la saturaţie în *Upanishade* e adiţiunea contrariilor. "El e mobil şi totuşi imobil, e depărtat (şi în acelaşi timp) apropiat. E situat înlăuntrul tuturor, şi totuşi se află în afara tuturor" *(Isha Upanishad,5; Bhagavad Oită,XlU,l5).Ei* e descris nu ca să fie înţeles, ci ca omul să renunţe la o înţelegere raţională, dialectică a lui. E incognoscibil, totuşi nu e inexpugnabil.

---

[0] Iată un text taoist care exprimi o poziţie identică, referiadu-se la Tao, principiu imanent şi impenetrabil tocmai pentiu că prezent» tai e manifesta oriunde: "Deasupra totului e Principiul, comun tuturor, conţinând şi străbătând totul, a cărui infinitate e propriul atribut, singurul prin care poate fi semnalat, căci El nu an nune propriu". (*Tcbo-*ng Tsm,* eh. XXV).

în ceea ce priveşte improounciabiiitate* numelui Principiului Divin şi, totuşi, autosuiicienţa acestui Nume se pot anunţi două texte de tradiţii diverse. " Astfel răspunse Ahurmazda: primul meu nume e Aluni- *Eu mmt...* iar al douăzecilea nume e Atoni yad Aluni Mazdao- *Eu sunt cel cm sunt (AvesU,* XVII^J. in £*x/(111,13-14), Moiae întreabă pe D-zeu de Numele său, iar răspunsul e: *"Bu mmt eel CUB §tmF.*

Despre Brahman nu se poate spune decât că e. La început a fost acest pur *esse,* "unul fără al doilea" *(sadeva edamagra ăsit ekam eva advitiyam).* Unii spun că la început a fost *non-esse,* singur, unul fără al doilea; şi din acest *non-esse* s-a născut *esse (tasmăt asatah sat jăyata).* Dar cum s-ar putea naşte *esse* din *non-esse* ? De fapt, era *sat* singur, "unul, fără al doilea" *{Chhandogya Upanishad,* VI,II,l-2). Câteodată, mijlocul de apropiere e adiţiunea tuturor calificativelor, ca să se exprime acea emoţie pantheistă care e la baza impronunciabilei experienţe de afirmare a Existenţei absolute, nude, imanente. Altădată se foloseşte până la stereotip metoda aforistică a eliminării oricărui calificativ. Dar e un text tantrik care luminează pozitivitatea acestor negativisme: "Când se spune că Brahman e fără atribute nu trebuie să se îfîţeleagă că El nu le are, ci că nu e legat de niciunul din ele în particular" *(Tantratattva,* ed. Avalon, voi. I,p.361). Sau, cum spune *Mahănirvăna-Tantra* despre Durga: "Tu eşti fără formă pentru că posezi orice formă".

A nu fi nimic altceva, ci El însuşi nu înseamnă că e specificat prin *privaţiuni (stheresis* aristotelician), ci că existenţialitatea sa e pură, *ne-alterată.* Nu e o cantitate negativă, ci un act concret, sintetic, în care nu se pot distinge raporturi, tocmai pentru că le transcende. în acelaşi timp, nu e o noţiune abstractă, conglomerat ideal al tuturor existenţelor, sinteză mentală şi factice, comprehensibilă prin mutilarea gândirii sau prin exces de studiu. Ceea ce spune *Katha Upanishad* II, 22 şi *Mundaka Upanishad* III, 2,3 asupra sufletului, e adevărat şi despre Brahman: "acest ătman nu se atinge prin studiile *Vedelor,* nici prin intelect, nici chiar prin repetata auzire a Scripturilor sacre; *ătman* e realizat de cel pe care El îl alege, lui îşi revelează *ătman* propria-i formă". în *Upanishade* se întâlnesc multe şi pitoreşti anecdote, când învăţaţii brahmani se duc la regi ca "să le explice *ătman",* sau anecdote ilustrând zădărnicia tradiţiei. Nici învăţătura, nici virtutea, nici sacrificiile nu apropie sufletul de Brahman. E ca şi când omul s-ar sui pe munte ca să atingă cerul, cum spune o zicală a misticismului sufist. Revelaţia acestui *esse* incognoscibil şi totuşi condiţionând orice cunoaştere dincolo de viaţă şi totuşi generând viaţa - se realizează printr-un pur act de introspecţie *(antarmukhi),* nu analitic şi disociativ *(tarka),* ci sintetic *(bhâva), violentând* iluzoria construcţie mentală, relevând o imanentă prezenţă.

Motive religioase în *Upanishade*

Ritualul vedic şi literatura aderentă sunt permeate de spiritul magic al sacrificiului. Sacrificiul e o forţă obiectivă, calculabilă cu o preciziune ştiinţifică şi proiectată voluntar în vasta împletire de energii a lumii. Totul fiind dirijat de *karma* - potentă imanentă şi pozitivă - orice act sacru săvârşit conştient şi riguros - şi prin care se cere ceva - e o forţă indiscutabilă şi efectivă. Efectele sacrificiilor vedice se realizau chiar în această, existenţă (prosperitate, fii, longevitate) sau post-mortem, conducând oficiantul într-o sferă de bucurii paradisiace *(chandra-Joka).*

Atât doctrina sacrificiului cât şi psihologia magică sunt pe deplin consistente cu premiza iniţială a *karmei.* Prin forţa concretă şi nepieritoare a sacrificiului se transmit ordine zeilor şi se stăpânesc oamenii. Universul vedic era asociaţia potentelor elementale şi a oamenilor, acceptând toţi, oameni şi zei, aceeaşi lege neutră a *karmei.* însuşi răul, crima sau păcatul se pot curaţi prin sacrificii, pentru că păcatul nu e altceva decât iritarea unei forţe elementale sau generarea instantanee a unei alte forţe care se cere anulată. Or, sacrificiile poruncesc anihilarea acelor forţe impure, manifestate printr-un sacrilegiu.

Probe de o astfel de mentalitate magică se găsesc chiar în *Upanishade.* "Oricare ar fi păcatul săvârşit de el, în zi sau în noapte, se risipeşte cu desăvârşire dacă ştie cum să adore Soarele (adică prin invocarea "Tu eşti Risipitorul, risipeşte păcatele mele!"), spune un text din *Kaushitaki Brahmana Upanishad* (II,?). " întocmai cum plăpândele fire de *ishika* ard zvârlite în foc, tot astfel sunt arse păcatele aceluia care, cunoscând aceasta, oferă sacrificiul Agnihotra" *(Chhăndogya Upanishad,V,XXW,3).*

Dar sacrificiul, cu toate binefacerile lui pozitive, e tot o acţiune şi însămânţează aşadar nuclei karmici care se cer actualizaţi în alte existenţe. *Samsara,* "roata transmigrărilor", continuă. Or, în epoca de tranziţie de la idealul vedic la reforma buddhistă, *Upanishadele* marchează precis momentul critic al conştiinţei zădărniciei vieţii fenomenice şi al deşteptării la o viaţă spirituală mai abstractă; soluţia de continuitate de la un idealism magic la un idealism metafizic.. îndată ce s-a stabilit o nouă structură a speculaţiei, valorile precedente, au fost anulate sau trecute pe un plan secundar. Pentru un *rishi* upanishadic, atât idealurile vedice cât şi zeii îşi pierd valoarea, tocmai pentru că sunt contaminaţi de relativitate. Cu cât se adânceşte mai pozitiv Conştiinţa ce participă la *saccidănanda,* cu atât fericirea pământească îşi vădeşte mai crud tranzitorietatea şi durerea.

Upanishadele sunt preludiul buddhicului *sarvam dukham, sarvam anityam* ("totul e durere, totul e trecător"). Idealul renunţării (*vairăgya)* se popularizează şi o întreagă literatură îl justifică religios, social, etic, filosofic. Transcendentul - care în filosofia upanishadică nu-şi pierde niciodată imanenţa, scara de la D-zeu la om fiind continuă, iar nu un "salt calitativ" - ajunge acum singurul ideal consistent cu experienţa sufletului. Nici virtutea, nici religiozitatea, nici gloria nu mai ispitesc pe un *rishi,* care a depăşit relativitatea cunoaşterii fenomenale prin acel efort de integrare într-o conştiinţă supremă, statică şi absolută.

Pentru Upanishade, aşadar, zeii nu mai sunt puterile terifiante ale simbolismului vedic, ci simple entităţi care obţin divinitatea prin înseşi riturile îndeplinite de om *{Brhadăranyaka Upanishad,* IV, III, 33; *Taittiryia Upanishad,* II, 8). Zeii înşişi se tem de moarte şi performează acţiunile prescrise de Vedas ca un mijloc de protejare împotriva morţii *{Chhăndogya* Up., I,IV,2). Dar nici prin acele acţiuni nu câştigă nemurirea, căci dispariţia definitivă îi aşteaptă dacă greşesc ritualurile. De aceea, zeii părăsesc cele trei *Vedas* şi se retrag în *svara,* silaba "om" (mantra), cu puteri supreme (ibid. I,IV,3). Evident, zeii de care pomenesc *Upanishadele* nu sunt divinităţile Indiei medievale şi nici personagiile Pantheonului elen. Ei nu sunt întotdeauna personificări simbolice, ci indică "forţa subtilă" ce condiţionează o existenţă sau o anumită manifestare a acelei existenţe (v. *Brhadăranyaka Upanishad,* IH,IX, pass. asupra zeilor, elementelor, organelor, soarelui, etc). Trebuie amintit caracterul acesta al mitologiei indiene, ca să nu se judece reforma upanishadică ca pe o reformă religioasă sau una ateistă. Religiozitatea nu suferă prin critica divinităţilor vedice. Zeii sunt forţe superioare oamenilor, desigur, dar participând la aceleaşi legi ale creaţiei. Ei se tem să fie invocaţi cu numele lor propriu şi le place să fie chemaţi indirect *{Brhadăranyaka Upanishad,* IV, 11,2; *Aittiriya* Up., I, 3, 14), tocmai pentru că participă la acel plan magic unde ' numele" *(shobda = logos)* este o *mantra,* adică nu numai noţiunea obiectului, ci însăşi potenţa individuală, "voinţa de a fi el însuşi" a acelui obiect.

De altfel, după ce se realizezază acea prezenţă imanentă a lui Brahman-ăfcnan, o inimaginabilă forţă se comunică instantaneu. El ajunge. stăpânul potenţial al totului. Traducem aici un extrem de important text din *Brahadăranyaka Upanishad,* ce exprimă definitiv raporturile dintre om şi zeu. "Oricine cunoaşte acest Brahman în felul Eu sunt Brahma ", chiar zeii sunt cu adevărat neputincioşi să-1 împiedice de la posesia (tuturor stărilor şi lucrurilor). Pentru că el ajunge Sufletul lor[0]. Şi oricine adoră o zeitate în acest fel : El e *altul,* altul sunt eu" nu cunoaşte (secretul lui Brahman). Asemenea unui animal de povară, el e *uzat* de zei. După cum vitele menţin pe om, tot astfel fiecare om menţine zeii. E neplăcut să pierzi chiar o vită, dar când pierzi mai multe ? De aceea e neplăcut zeilor ca oamenii să cunoască aceasta" (I,IV, 10).

[11] Cine cunoaşte ajunge el însuşi obiectul cunoscut. "Cel care cunoaşte mintea drept crainicul lui Brahma, în forma sa de *pnna,* ajunge el însuşi stăpânul acestui crainic, etc." *(KaushitMJa-Brahmaaa Upamsbad,* 11,1).

E evident din acest pasagiu că ideea pluralităţii zeilor şi deosebirii substanţiale între om şi zeu e considerată drept superstiţie produsă de iluzia iniţială a dualităţii. Numai întrucât e orbit de ignoranţă, omul socoteşte zeul o putere radical diversă de a sa şi îşi proiectează în concepţia divinităţii propria-i incapacitate de a revela divinul în suflet.

Motivul acesta al identităţii fonciare om -zeu şi necesitatea absolută de a fi conştient de acesta egalitate substanţială îl întâlnim în multe şcoli mistice şi gnostice occidentale. Dar un fragment din *Corpus Hermeticum* prezintă o surprinzătoare identitate cu gândirea indiană şi exprimă fericit acesta idee upanishadică: " Dacă tu nu ştii să te faci unul cu zeul, nu îl poţi înţelege. Similarul înţelege similarul. Creşte tu însuţi într-o mărime imensă, întrece toate corpurile, străbate peste toate timpurile, devino eternitate şi vei înţelege pe Dumnezeu. Nimic nu te împiedică de a te imagina nemuritor şi cunoscător al tuturor artelor, ştiinţelor şi apucăturilor oricărui animal. înalţă-te deasupra oricărei alte înălţimi, coboară-te mai adânc decât oricare altă adâncime. Adună în tine toate senzaţiile lucrurilor create - a apei, a focului, a uscatului, a umedului. închipuieşte-ţi că eşti simultan peste tot, pe pământ, mare şi cer; că tu nu ai fost niciodată născut, că eşti încă un embrion; că eşti tânăr şi bătrân, mort şi dincolo de moarte, înţelege totul deodată, timpurile, locurile, lucrurile, calităţile, cantităţile - şi vei înţelege pe D-zeu. Dar dacă, dimpotrivă, te închizi în făptura ta trupească, dacă te scobori umilit şi spui : "Eu nu înţeleg nimic, eu nu pot nimic, eu nu ştiu ce lucru sunt şi ce voi fi", - atunci ce ai tu comun cu zeul ?... Perfecţiunea răului e de a nu cunoaşte divinul" (Trad. Menard, p. 77).

Un *rishi* upanishadic nu adoră zeii vedici prin sacrificii scumpe şi complicate, atât pentru motivul că orice sacrificiu obiectiv participă la *karma,* cât şi pentru faptul că el a descoperit cosmosul (aşadar divinităţile care îl dirijează, *devata)* în propriul său corp însufleţit de *prhna* (energia vitală manifestată prin ritmul respiratoriu) şi iluminat de intelect. Singura datorie a unui *rishi* e revelarea lui Brahman în suflet, şi aceasta nu se poate obţine pe nici o cale religioasă, sacrificială, tocmai pentru că toate aceste acţiuni sunt calificate, iar Brahman e necalificat. Desigur, însă, că nu oricine şi nu dintr-o dată poate obţine această cunoaştere metafizică, universală. în acest caz, o anumită religiozitate e necesară celor care, deşi au pornit pe drumul cunoaşterii interioare a lui Brahman, nu l-au realizat încă, adică nu au atins nivelul vieţuirii în *saccidăhanda.* Această "adorare", însă, nu implică ideea dualităţii, specifică oricărei religiozităţi. E o metodă de identificare cu zeul prin însuşi actul religios, dar nu de identificare

abstractă, ci de recunoaştere victorioasă a zeului în propriile activităţi vitale, în propriul timp.

Fiecare organ îşi are zeul său, adică energia specifică prin care organul există şi funcţionează. între aceste energii şi energiile cosmice nu există diferenţă calitativă, ci una cantitativă. Focul respiraţiei, spun textele, e acelaşi ca şi focul altarului sacru, acelaşi ca şi massa incandescentă a Soarelui. Se distinge aici "principiul" focului, singurul care interesează într-un ritual. Aşadar, cei care voiesc să ofere ofrande sacrificiale focului nu sunt datori să ardă un foc real, obiectiv; propria lor respiraţie e de ajuns. Se recunoaşte acelaşi "sacrificiu mental", fundat pe sentimentul identităţii macrocosmosuhii şi microcosmosului.

Iată o pildă de un, astfel de sacrificiu, pe care textele îl numesc "Agnihotra intern" (Agnihotra e unul dintre sacrificiile centrale ritualului vedic)." Cât timp omul vorbeşte, el nu poate respira; atunci el oferă respiraţia în vorbire. Cât timp respiră, el nu poate vorbi; atunci oferă vorbirea respiraţiei. Aceste sunt cele două fără - sfârşit şi nemuritoare ablaţii (şi prin acest termen se înţeleg toate ofrandele şi piesele actelor sacrificiale) au un sfârşit şi participă la natura activităţii umane (adică sunt determinate şi dirijate de *karma)*. Cei bătrâni *(rishii),* cunoscând acest adevărat sacrificiu, nu obişnuiau să ofere *Agnihotra". (Kaushitaki- Brahmana Upanishad,* III, 5).

Descoperindu-se că prâna e principiul fundamental al oricărei existenţe şi că e identic cu viaţa cosmică - se instaurează acest indubitabil şi concret principiu ca bază a oricărui sacrificiu, adică a oricărui act prin care omul încearcă să intre în legătura directă cu zeul. Evident, însă, că însuşi acest soi de religiozitate trebuie să fie abandonat de un adevărat *rishi,* care descoperă în sine nu numai materialele prin care poate afla zeul, ci pe zeu însuşi. Iar acest zeu nu mai e divinitate vedică, personificare a energiilor naturale, forţă integrată în eterna roată a *karmei* - ci supremul *Ishvara,* unul fără al doilea, dincolo de orice manifestare (fără calificative, *nirguna),* Brahman.

Atât timp cât omul participă la viaţa terestră, cu datoriile şi obscurităţile sale, Brahman e pentru el un *altul,* orbit de iluzia dualităţii, de jocul marii înşelătoare, *Măyă,* el se socoteşte diferit <ie Brahman şi sclavul său. Pentru un astfel de om, Brahman e teroare: "o puternică teroare, trăznetul ridicat" *(Katha Upanishad,* VI,2). Omul, în ignoranţă, se identifică el însuşi nu cu Creatorul, cu Brahman, ci cu creaţia, cu formele care se tem de cel ce le-a făurit: "De frica lui, focul arde; de spaimă, soarele străluceşte; de frică, Indra, şi Vântul,,şi Moartea îşi îndeplinesc datoriile lor" *(Katha,* VI,3). Sau, cum spune *BrhadărapyakaL* 'prin poruncile acestui puternic Domn, oh! Gargi, soarele şi luna sunt păstrate în locurile lor, prin comanda lui cerurile şi pământul, minutele şi orele, zilele şi nopţile, etc... sunt păstrate în locurile lor". (III, VIII,9). 288

Se poate descifra aici acel sentiment al numinosului atât de original explicat şi clasificat de Otto în Das *Heilige,* pentru că Shamkara, comentând textul din *Katha* XI, 2 spune: "Acest Brahman, cauza originii, conservării şi distrugerii universului, e *mahat bhaya* (adică mare şi terifiant). E asemenea fulgerului ridicat, pentru că, după cum la vederea stăpânului cu biciul ridicat în mână, servitorii îi respectă ordinele, tot astfel lumea aceasta, cu voievozii ei şi cu soarele, luna, planetele, constelaţiile şi steleje, etc... în ordine şi fără o clipă întârziere ascultă legea (stăpânului)". Dar sentimentul acesta creatural de teroare divină nu exprimă decât atitudinea ignoranţilor, care socotesc pe Brahman *altul* decât ei înşişi. Brahman poate fi oricât de terifiant în divinitatea sa, dar există, în acelaşi timp, în "inima creaturilor", nu printr-un raport de graţie sau iubire, ci existenţial. Atât timp cât iluzia dualismului şi diferenţei om-Brâhman stăruie, e cu neputinţă de înlăturat teama, respectul legii, datoriile către societate, etc. - întreg convoiul de sarcini şi dureri obligatorii unei vieţi mundane. Pentru un *rishi,* însă, orice datorie socială, etică, religioasă ajunge inutilă. El nu se roagă pentru că zeul e în sine; nu sacrifică, pentru că altarul e însuşi trupul lui, iar focul sacrificial, respiraţia: nu se teme, pentru că e fără teamă *(nirbhan),* după cum e Brahman însuşi.

(Swarga Ashram-Himalaya, Dec, 1933)

Note de iconografie indiană

în foiletonul precedent am vorbit despre esenţa artei indiene, despre felul în care înţelege creaţia un artist indian şi despre efortul de abstracţiune pe care îl necesită contemplaţia unei opere plastice indiene. De astă dată, ne limităm numai la un aspect al creaţiunii plastice: la iconografie, adică la o activitate creatoare în care artistul nu are nici o iniţiativă, găseşte problemele şi soluţiile de mult sanctificate, ascultă de un bine-stabilit canon hieratic şi nu exprimă nici emoţiile lui personale, nici frumuseţile naturii. E ceea ce se numeşte arta ortodoxă sau clasică *(shastrâya),* care nu creează opere de artă, ci modele spirituale, imagini care trebuiesc interiorizate prin meditaţie - şi a căror acţiune asupra omului nu conduce la o emoţie estetică, ci la un sentiment de împăcare şi desăvârşire, punct de pornire către o ascensiune spirituală ce depăşeşte cu mult arta.

De aceea, ca să poată realiza în materiale modelul indicat în tratatele iconografice, meşterul trebuie să ducă o viaţă pură şi senină, iar înainte de a se apuca de lucru, trebuie să-şi clarifice viziunea prin meditaţie şi *yoga.* El nu creează în spaţiul fenomenelor naturale, culorile şi liniile lui nu vor fi cele aşteptate de intuiţia laică, frumuseţile lui nu vor oglindi frumuseţile antropomorfe. Munca lui de meşter e ea însăşi o contemplaţie, o imitaţie a modelelor cărora le dă formă. Submiterea lui totală canonului e cea mai pură asceză.

Pentru că asceza nu implică totdeauna suferinţa cărnii şi biciuirea spiritului; există o asceză în orice renunţare la iniţiativa personală, în orice abandonare lucidă a spiritului, pentru a fi modelat de o voinţă supraumană, manifestată în gesturi statice, hieratice. Meşterul indian, în munca lui de oglindire a gestului hieratic, săvârşeşte o practică yoga, care înseamnă în acelaşi timp "înfrânare" şi "unire"; înfrânare a activităţii dezordonate, a dinamicii mentale de toate zilele - şi unire cu divinitatea aleasă pentru meditaţia lui *(îshtadevăta).*

Textele sunt foarte precise în această privinţă. *Shukrâchârya* scrie: "Iconarul să aşeze icoane în temple prin meditaţia acelor divinităţi care sunt obiectul devoţiunii sale. Pentru fericita împlinire a acestei *yoga,* el trebuie să urmeze pas cu pas descrierea imaginii aşa cum se găseşte în cărţi. Pe nici un altfel de drum, nici chiar prin viziunea directă şi imediată a unui obiect real, nu e posibilă o absorbţie atât de profundă în meditaţie, cum e aceea obţinută făcând icoane" (citat din Coomarashwamy, *La danse de Shiva,* p.52).

Concentraţia mentală asupra icoanei divinităţii ce urmează a fi oglindită în materiale - nu e practicată numai de meşter. Ea e indispensabilă şi devotului, celui care contemplă imaginea după ce ea a fost introdusă în templu sau în sanctuar. Orice apropiere de divinitate făcută prin imagini (căci există şi o apropiere directă, fără imagini, şi ea e considerată superioară) nu poate fi realizată tară o prealabilă interiorizare a icoanei, adică fără "meditarea" ei, transpunerea ei pe un plan de viziune interioară. Lucrurile acestea elementare au fost uitate de acei savanţi şi misionari europeni, care s-au grăbit să vorbească de "idolatria" şi idolii" Indiei. De fapt, nu există idoli în experienţa religioasă indiană.

Imaginile zeilor sunt numai suportul meditaţiei, punctul de plecare obiectiv al unei experienţe care se răsfrânge în conştiinţa devotului. Imaginea e un pretext, un vehicul care conduce într-o altă trăire, o trăire armonioasă, înseninată, liberă. Ofrandele aduse către "idoli" nu sunt decât un gest de dăruire şi renunţare; de renunţare, întrucât devotul renunţă la dreptul lui de iniţiativă şi practică un ritual impus de *dogmă,* adică de o lege care îl transcende şi îl apasă. Ofranda - fiind cel dintâi pas către descătuşare - produce instantaneu o împrospătare a conştiinţei, o liberare de individualism şi face posibilă o apropiere de alte stări de conştiinţă, o altă trăire.

Iconografia indiană reprezintă astfel o serie de potente care trebuiesc actualizate, scenarii ce trebuiesc dramatizate, experimentate printr-o trăire a lor în alt plan decât planul conştiinţei diurne; ceea ce e hieratic şi algebric în gestul şi tectonica lor trebuie dinamizat, înviat şi trăit printr-un efort sincer de interiorizare şi voinţă de sfinţenie.

Pilda unei statui sau icoane indiene nu trebuie înţeleasă simbolic. Gestul lor e singura invitaţie: fiţi ca noi! Când un indian meditează pe o temă iconografică, el nu face altceva decât *să urmeze* indicaţia gestului, dar nu printr-o imitaţie exterioară, ci căutând miezul, rodul experimental şi concret al gestului.

Fiecare temă iconografică e, în acelaşi timp, şi o temă liturgică. De aceea meditaţia prin contemplarea imaginilor nu se face nici o dată singură, ci întovărăşită de o liturghie mentală sau orală (repetarea *mantrei).* Meditaţia constă tocmai în interiorizarea liturgică a imaginii şi a *mantrei* - pentru a provoca o stare de conştiinţă liberată de dinamica mentală, de ceea ce e fenomen şi iluzie în conştiinţa omenească şi a obţine o stare de coincidenţă perfectă cu divinitatea. Gestul iconografic, aşadar, nu e decât un imbold la experienţă, la trăirea neştirbită de iluzii şi pasiuni. Gestului hieratic - de pe planul divin - îi corespunde voinţa de sfinţenie, pe planul uman. Devotul se apropie de imagine cu voinţa de liberare, de depăşire a iluzoriei vieţi

pe care o viețuiește. Meditația, interiorizarea, imitarea divinității -acestea sunt corolariile oricărei teme iconografice. Punte concretă între cele două lumi. Gest care se cere imitat și experimentat. Rod sufletesc intraductibil celui care **n-a** încercat el însuși ascensiunea aceasta prin meditare.

Iconografia indiană, în imensele ei forme, nu e decât o serie infinită de drame ale ascensiunii umane către perfecțiune, ascensiune condusă de voința de sfințenie (libertate și milă pentru toată făptura) a omului. De aceea fiecare temă iconografică - în legătură fiind cu o meditație, cu o anumită experiență - își are cheia ei aparte. E ceea ce europenii numesc "simbolismul" iconografiei indiene. De fapt nu e decât formularea ei algebrică, adică în termeni consacrați și lesne-înțeleși de cei ce cunosc alfabetul limbii acesteia fantastice.

Am mai spus-o și cu alt prilej: nu există simbolism oriental, ci numai un limbaj specific, corespunzând unei experiențe fantastice a întregii vieți ascetice (vezi articolele despre "Jad" și "Mudra" din "Cuvântul", 1932)[119].

Și în budhism, și în hinduism - ca să vorbim numai de principalele curente religioase care au alimentat India - fiecare divinitate (în budhism, feluritele ipostaze ale lui Buddha ajung cu timpul zeități aparte) își are culoarea ei specifică, gestul și simbolul ei. Nu numai atât. în fiecare ritual - adică în fiecare schemă de meditație de experimentare - culoarea se schimbă, se îmbină, gestul se modifică, simbolurile variază. Iconografia cunoaște astfel o infinitate de nuanțe, fiecare indicând o treaptă anumită, un stadiu bine stabilit al ascensiunii spirituale. Drama libertății se experimentează printr-o serie infinită de acte și de scene. Dar, să băgăm bine de seamă, iconografia nu e decât algebrica acestei drame, formularea hieratică a stărilor de suflet ce trebuiesc trăite până a ajunge perfect armonios, perfect liber, perfect senin. Nu toți pot urca scara până la capăt. Cei mai mulți nu caută libertatea, ci armonia cu transcendentul, cu dogma și cu puterile suprafirești. Aceștia constituie imensa majoritate a poporului indian. Pe ei îi numim, de obicei, idolatri.

Ciuang - Țe

O figură reprezentativă - atât pentru taoism, cât și pentru întreaga filosofie chineză. în Apus, a pătruns mai lesne decât ceilalți gânditori ai Imperiului Ceresc. Proza lui e lipsită și de rigiditatea lui *Confucius,* și de obositoarele abstracții ale lui *Lao-Țe.* E o proză sprintenă, vioaie, ritmată, colorată. Deși opera sa, *Naa-Hoa-Cen-King,* prezintă nenumărate greutăți pentru traducătorii europeni - ea poate, totuși, entuziasma Filosofia pe care o vădește e uimitor de profundă și de originală; iar forma în care este expusă întrece, prin eleganță și simplitate, chiar și pe aceea a lui *Mencius,* cel mai ilustru stilist al școalei confuciene și al întregii literaturi chineze.

A vorbi despre Ciuang-Țe înseamnă a vorbi despre *taoism,* despre religia-filosofie care și-a luat numele de la Tao, cuvânt bogat în noțiuni, care se traduce, de obicei, prin *Cale și Principiu.*

Iar despre taoism nu se poate vorbi fără a pomeni de întemeietorul său, de *Lao-Țe.* Lao-Țe, cel care a scris obscura carte *Tao-Țe-King* (adică: *Cartea Principiului și a Virtuții),* cea mai obscură și totuși cea mai interesantă carte din literatura chineză.

Doctrinele lui Lao-Țe (sec. VI în. Chr.) au fecundat profunda cugetare a lui Ciuang-Țe (sec.IV-III în Chr.) și au silit-o să se frământe pentru temeinica și definitiva consolidare a taoismului. Ciuang-Țe e socotit, din pricina aceasta, ca un al doilea fondator al taoismului, al religiei-filosofice care s-a împotrivit veacuri de-a rândul religiei oficiale a confucianismului.

Taoismul a îndeplinit în Extremul - Orient rolul budhismului în Asia Centrală, al religiilor misterice în Grecia și Orientul mediteranean, și al sectelor gnostice din țările creștine: a fost o religie de *mântuire personală.* Taoismul satisfăcea acea nevoie înnăscută de perfecțiune și mântuire individuală. Se împotrivea, deci, confucianismului - care socotea religia o funcție socială, un mijloc de a exercita autoritatea imperială, o pluralitate de rituri fără nici un conținut mistic și al căror unic scop era de a strânge coheziunea celulei sociale. Taoismul, deci, era o religie și o filosofie care indica oricăruia calea pentru a se mântui, pentru a putea cunoaște adevărul suprem.

Atât Lao-Țe cât și Ciuang-Țe se aseamănă în esența doctrinelor pe care le împărtășesc în cărțile lor. Lao-Țe, însă, e sobru, de **o** concizie care ajunge adeseori obscuritate. Capitolele din ***Tao-Țe-King*** **sunt** concentrate la exces, sunt împânzite **de noțiuni** și **discuții metafizice**

care, prin abstracţiunea şi ciudăţenia lor, obosesc pe cetitor.

Dimpotrivă, cartea lui Ciuang-Ţe e în acelaşi timp şi o operă literară. Cugetările nu sunt înşirate una după alta, ca în *Tao-Je-King* ci sunt întovărăşite de lin comentariu lămuritor. Comentariul, de cele mai multe ori, îl formează personajul cu care discută "eroul" respectivelor capitole din *Nan-Hao-Cen-King*. Nu lipsesc descrieri juste şi semnificative, expresii fericite, alegorii însufleţite de un profund şi autentic spirit poetic. Proza lui Ciuang-Ţe împrăştie în suflet o senzaţie de prospeţime, de tinereţe, de lumină primăvăratică.

Am spus că doctrinele lui Lao-Ţe şi Ciuang-Ţe sunt aproape identice în ceea ce priveşte conţinutul lor. într-adevăr, amândoi socotesc că mântuirea sufletului nu se poate obţine decât pe o singură cale: cunoaşterea Principiului *Tao*. Tao e unitatea spirituală a Universului. E esenţa lumii, conştientă şi dinamică. E un spirit primordial, din care toate s-au realizat prin diferenţiere. E o noţiune care - deşi mult mai complexă - se poate alătura Logosului greco-creştin.

Taoismul învaţă că rostul omului pe pământ e de a se contopi în Tao, de a se întoarce la originea Lucrurilor. Fără îndoială, această contopire în Tao nu poate fi realizată prin mijloace obicinuite, prin simţuri sau raţiune. Tao fiind de o esenţă suprasensibilă, transcendentă, - el nu poate fi nici chiar exprimat cu ajutorul raţiunii. Cu atât mai mult nu poate fi experimentat.

Deoarece cunoaşterea Principiului Tao e adevăratul scop al vieţii -toate celelalte preocupări care depărtează pe om de ea, sunt răufăcătoare. Cel care vrea să atingă Tao - trebuie să dispreţuiască toate celelalte posibilităţi pe care i le oferă societatea: fericirea familiei, slujbele statului, bogăţiile, desfătările trupeşti, prietenii. S-a adus învinuirea - mai ales de către potrivnici, doctorii confucianişti -că taoismul e o religie - filosofie primejdioasă societăţii. E drept. Credincioşii urmărind mântuirea personală neglijează tot mai mult datoriile sociale, ajungând cu timpul să le îndepărteze. O societate taoistă ar fi o societate de anahoreţi. învinuirea aceasta se poate aduce, însă, şi budhismului, şi creştinismului. Un adevărat budhist, ca şi un adevărat creştin- nu poate fi decât un anahoret. Se poate răspunde că se întâlnesc foarte rar acei care au dorinţa şi puterea de a îndeplini integral doctrinele cărţilor sfinte. Cei mai mulţi se mulţumesc să-şi însuşească un număr restrâns de adevăruri morale, o concentraţie filosofică, sau chiar numai fragmente de doctrină.

Dar să ne întoarcem la Ciuang-Ţe. De altfel, expunând credinţele taoiste - am expus, în acelaşi timp, şi o bună parte din cugetarea sa. Vom adăuga acum câteva amănunte menite să-1 completeze.

înţelepţii au adus în lume, spune Ciuang-Ţe, cultul raţiunii. Şi înţelepţii sunt vinovaţi de toate relele timpului şi de toate suferinţele poporului. Pentru că raţiunea a dezvoltat conştiinţa, iar conştiinţa a îndeplinit tot mai multe diferenţieri în Tao, în Unitatea primitivă. Conştiinţa a pricinuit astfel durerea; pentru că a creat contrariile -până atunci nediferenţiate în Tao şi a făcut posibil liberul arbitru.

înainte de înţelepţi, în lume domneau intuiţia şi instinctul. Omenirea primitivă era astfel mai aproape de Tao.

Conştiinţa individualităţii nefiind încă trezită - omul se putea cu uşurinţă afunda în Unitatea Spirituală a Universului, se putea contopi cu mediul împrejmuitor, putea atinge Tao. De aici dispreţul lui Ciuang-Ţe către raţionalism, către confucianiştii rigizi şi lipsiţi de viaţă interioară, şi către întreaga civilizaţie, rezultantă a unei moralităţi viciate. Singură mântuirea e reîntoarcerea la starea primitivă. Dar primitivitate - nu înseamnă sălbăticie şi bestialitate. Primitivul, după credinţa lui Ciuang-Ţe posedă însuşiri sufleteşti care au fost mai târziu, în civilizaţie, nimicite de raţiune.

Mântuirea, deci, nu poate fi atinsă decât prin mijloace mistice oculte, asupra cărora Ciuang-Ţe, ca şi Lao-Ţe dau prea puţine amănunte. Lucru, de altfel, explicabil prin lipsa de cuvinte care să exprime stări sufleteşti necunoscute. Totuşi, putem să ghicim în ce ar consta atingerea Principiului. Tao poate fi cunoscut numai prin meditaţii prelungite, introspecţiune şi alte practici pe care le folosesc *sutrele* budhiste şi ocultiştii contemporani - a unor forţe şi posibilităţi psihice atrofiate din pricina supremaţiei raţiunii.

Ciuang-Ţe îşi găseşte câteva corespondenţe şi în Apus. Fără a pomeni de Rousseau (exaltarea omenirii primitive), ne putem gândi la Plotin şi Bergson. De unul îl leagă misticismul pronunţat, întovărăşit de întinse construcţii metafizice. De celălalt, dispreţul către raţionalism şi cultul pentru intuiţie. Acestea, cu toate restricţiile ce implică o alăturare între Orient şi Occident.

Setea mortului

Utilizarea apei funerare se explică prin acelaşi ansamblu care validează funcţia ei cosmogonică, magică şi terapeutică: apele "potolesc setea mortului", ele îl dizolvă, îl solidarizează cu seminţele; apele "ucid mortul", anulând definitiv condiţia sa umană", pe care infernul i-o lasă la un nivel scăzut, larvar, păstrându-i astfel intactă posibilitatea de suferinţă. în diversele concepţii despre moarte, defunctul nu moare definitiv, ci dobândeşte numai un mod elementar de existenţă; este o regresiune, nu e o extincţie finală. în aşteptarea revenirii în circuitul cosmic (transmigrarea) sau a eliberării definitive, sufletul mortului *suferă* şi această suferinţă este exprimată îndeosebi prin *sete*.

Bogatul, din flăcările iadului, îi cere lui Avraam: "Fie-ţi milă de mine şi trimite pe Lazăr să-şi ude vârful degetului în apă şi să-mi răcorească limba, căci mă chinuiesc în această văpaie" *(Luca,* 16, 24). Pe o tabletă orfică (Eleutheme) se află inscripţia: "Ard şi mă prăpădesc de sete...". Cu prilejul ceremoniei Hydrophoria, se vărsa apă pentru morţi prin crăpături *{chasmata),* iar în timpul Anthesteriilor, în preajma ploilor de primăvară, grecii credeau că morţilor le era sete (referinţe în L.Gernet, *Geme grec,* p. 262; P.M.Schuhl, *La formation de la pensee grecque,* p. 119, n. 2, p.210). Gândul că sufletul morţilor suferă de sete a terorizat în special populaţiile ameninţate de arşiţă şi secetă. (Mesopotamia, Anatolia, Siria, Palestina, Egiptul) şi mai cu seamă în aceste regiuni se practicau libaţiunile pentru defuncţi şi se închipuia fericirea "de dincolo" ca un *refrigerium* (cf. A.Parrot, *Le refrigeriuni,* passim.; M. Eliade, *Zalmoxis* I, 1938, p.203 sq.). Suferinţele *post mortem* au fost exprimate în termeni concreţi, aşa cum se formulează orice experienţă umană şi orice teorie arhaică; "setea mortului" şi "flăcările" infernelor asiatice sunt înlocuite în concepţiile nordice prin termenul care exprimă "temperatura scăzută" (frig, brumă, mlaştini îngheţate. etc.;cf. M. Eliade, *Insula lui Euttaoasius,p.95; Zahnox/s,l,p.2[)5).*

Dar atât setea cât şi frigul trădează suferinţa, drama, neodihna. Mortul nu poate rămâne necontenit într-o asemenea stare, care este numai o tragică degradare a condiţiei sale umane. Libaţiunile au drept scop "potolirea" lui, adică suprimarea suferinţelor, regenerarea mortului printr-o "disoluţie" totală în apă. în Egipt mortul este uneori asimilat lui Osiris şi, ca atare, poate nădăjdui într-o "soartă agricolă", trupul lui germinând asemenea seminţelor. Pe o stelă funerară de la British Museum, defunctul adresează lui Ră rugămintea ca "trupul lui să poată germina" (A.Parrot,p.l03, n.3; *Zalmoxis,* I, p.206, cu referinţe complementare). Dar libaţiunile nu trebuie întotdeauna interpretate într-un sens "agricol", scopul lor nu este întotdeauna "germinarea mortului", transformarea lui în "sământă" şi *neophytos* (neofit, "iarbă nouă"), ci, în primul rând, "potolirea" lui; adică extincţia restului de condiţie umană ce i-a mai rămas, imersiunea lui totală în "ape", pentru a putea dobândi o nouă naştere. "Soarta agricolă", pe care o promovează uneori libaţiunile funerare, nu este decât o consecinţă a acestei dezintegrări finale a condiţiei umane; ea e un mod nou de manifestare făcut posibil prin virtuţile dizolvante, dar şi germinative, ale apelor.

[0] Această concepţie s-a păstrat şi în speculaţia filosofică. "Pentru suflete, moartea înseamnă să devină apă", spune Heraclit (fr. 68). De aceea "sufletul uscat e cel mai înţelept şi cel mai bun" (fr. 74). Teama că umezeala "dizolvă" sufletele dezincamate, făcându-le să germineze şi proiectându-le din nou în circuitul formelor de viaţă inferioară, era frecventă în soteriologia greacă. Un fragment orfic (Clement, *Strom.* VI, 2,17, l,F.Kern, p.226) spune că "pentru suflet apa este moarte", iar Porfir *(De antro nympb.,* 10-11) explică tendinţa sufletelor defuncte către umiditate prin dorinţa lor de reîntrupare. Speculaţia ulterioară a depreciat funcţia germinativă a apelor deoarece situa cea mai bună soartă *post mortem,* nu în reintegrarea în circuitul cosmic, ci, dimpotrivă, în evadarea din lumea formelor organice către empireu, către regiunile celeste. De aici importanţa capitală acordată itinerarelor solare, "uscăciunii".

Concluzii

Am atras atenția asupra simbolismului yogic al morții și al renașterii: moarte față de condiția umană profană, renaștere la o modalitate transcendentă. Yoginul se străduiește să "răstoarne" complet comportamentul normal: el își impune o nemișcare pietrificată a corpului *(asana),* ritmarea și oprirea suflului *(pntinăjwna),* fixarea fluxului psihomental *(ekăgrăta),* imobilismul gândirii, "oprirea" seminței. La toate nivelurile experienței omenești, el face *contrariul* a ceea ce viața îi cere să faci Or, simbolismul "contrariului" indică în același timp condiția *post-mortem* și condiția divină: se știe că dreapta pe pământ corespunde stângii dincolo, un vas spart aici echivalează^ cu unul intact în lumea de dincolo de mormânt și a zeilor, etc. "Răsturnarea" comportamentului normal îl situează pe yogirt în afara vieții. El nu se oprește însă la jumătatea drumului: morții îi urmează o renaștere inițiatică. Yoginul își făurește un "corp nou", tot așa cum se consideră că neofitul societăților arhaice obține un corp nou în urma inițierii.

La prima vedere, *refuzul vieții* impus de Yoga ar putea să pară terifiant, deoarece comportă mai multe simbolisme funerare: experiențe care sunt tot atâtea anticipări ale morții. Procesul anevoios și complicat de detașare și eliminare finală a tuturor conținuturilor care aparțin nivelurilor psihofiziologice ale experienței omenești nu aduce oare aminte de procesul morții ? Pentru India, moartea se traduce într-un adevăr printr-o separare brutală a Spiritului de toate experiențele psihofiziologice. Și, privind lucrurile mai îndeaproape, misterul eliberării, întoarcerea elementelor *(tattva)* în *prakjti* au de asemenea semnificația unei anticipări a morții. Anumite exerciții yogico-tantrice nu sunt decât o "vizualizare anticipată" a descompunerii și revenirii elementelor în circuitul naturii, un fenomen pe care îl declanșează, în mod natural, moartea. Numeroase experiențe de după moarte descrise în *Bardo Thodol, Cartea Tibetană a Morții,* corespund în chip straniu exercițiilor de meditație yogico-tantrice.

Știm acum că această moarte anticipată este o moarte inițiatică, fiind urmată deci cu necesitate de o renaștere. Tocmai în vederea acestei renașteri la un alt mod de a fi, sacrifică yoginul tot ceea ce pare important la nivelul experienței profane. Sacrificiu al "vieții", dar și al "personalității" sale. Din perspectiva unei existențe profane acest sacrificiu devine de neînțeles. Se cunoaște însă răspunsul filosofiei indiene: perspectiva existenței profane este falsă. Și aceasta dintr-un dublu motiv: viața desacralizată este suferință și iluzie și, pe de altă

parte, nici una din problemele ultime n-ar putea fi soluționată din perspectiva unei asemenea vieți. Să ne amintim răspunsul dat de *Săm-khya-Yoga* problemelor referitoare la cauza și începutul pseudosclaviei Spiritului în circuitul materiei și al vieții: sunt probleme insolubile în actuala condiție umană; altfel spus, ele constituie "mistere" pentru orice inteligență care nu este eliberată (pentru orice inteligență căzută, am spune noi). Dacă dorim să înțelegem aceste "mistere", trebuie să ne înălțăm la un alt mod de a fi și, pentru a ajunge acolo, se impune să "murim" față de această viață și să "sacrificăm' personalitatea ivită din temporalitate și creată de istorie (personalitatea fiind, înainte de orice, memoria propriei noastre istorii). Idealul Yogăi, starea de *jîvanmukta,* este de a trăi într-un "prezent etern", în afara timpului. "Eliberatul în viață "nu se mai bucură de o conștiință personală, adică alimentată de propria sa istorie, ci de o conștiință-martor, care înseamnă luciditate și spontaneitate pure. Nu vom încerca să descriem această stare paradoxală: căci, obținută ca urmare a "mofții" față de condiția umană și a renașterii la un alt mod de a fi transcendent, ea este ireductibilă la categoriile noastre. Să subliniem totuși un fapt, de interes mai curând istoric: Yoga reia și prelungește simbolismul imemorial al inițierii; cu alte cuvinte, ea se integrează unei tradiții universale a istoriei religioase a omenirii: cea care constă în a anticipa moartea în vederea asigurării renașterii la o viață sanctificată, adică făcută *reală* prin încorporarea sacrului. India s-a avântat însă extrem de departe pe acest plan tradițional. Renașterea inițiatică se traduce pentru Yoga prin obținerea nemuririi sau a libertății absolute. Explicația coexistenței în Yoga a "magiei" și' a "misticii" trebuie căutată în chiar structura acestei stări paradoxale, situată dincolo de existența profană: totul este în funcție de sensul care i se atribuie libertății.

Note

l.Este o modalitate egipteană de transpunere a karmei. 2.Vrăjitoria era foarte dezvoltată la egipteni, v. şi romanul popular *Alexandria:* unul dintre eroi este vestitul vrăjitor Netinav, regele Egiptului. Potrivit acestei scrieri populare fantastice, Alexandru ar fi odrasla naturală a vrăjitorului.

3.Un fel de tablă de legi sub formă de interogaţie retorică (formulă lirică frecventă la sumerieni şi în literatura Egiptului de altădată, bazată pe negaţie. Registrul etic este însă foarte apropiat de textul sacru primit de Moise pe munte, celebrele "table ale legii".

4.Mircea Eliade observă că în *Textele piramidelor* se aflǎ o variantă funerară în care moartea faraonului, ca fiu al lui Râ, marele zeu ceresc, este divinizată şi separată de cea a oamenilor şi a elitelor egiptene. Cu alte cuvinte, "moartea" faraonului apare- solarizată, nu osirianizată: " Iţi deschizi locul tău în cer printre Stelele din Cer, căci tu eşti o stea... Te uiţi peste umărul lui Osiris, comanzi celor decedaţi, te ţii departe de dânşii, nu eşti din ai lor..." (Cf. Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase,* I, Bucureşti, 1981, p. 100). Fiind coborâtor din zeul suprem, ducând o copilărie suprafirească (în cer era hrănit de marea vacă a *Soarelui, Hatori,* şi se afla permanent sub ocrotirea acesteia), Faraonul se bucură de "nemurire", asemenea tatălui său divin: "Regele mort se identifică cu Râ, capătă aceeaşi persoană ca şi tatăl său, fiindcă în unele Texte ale piramidelor se spune: "Tu.Râ, eşti regele, şi regele eşti tu... Tu străluceşti luminând în rege şi regele luminează în tine". Moartea îi conferă faraonului decedat identitatea deplină cu tatăl său" (Cf. Constantin Daniel, *Cultura spirituală a Egiptului antic*. Bucureşti, "Cartea Românească", 1985, p.295). 5.Una dintre hierofaniile regelui în călătoriile sale post-mortem, printre stele.

6.Este un aspect al ocultării prin ascunderea în spatele mai multor nume (secrete) sau prin circularea epitetelor (superlative), fenomen firesc o dată cu dezvoltarea moralei religioase.

7.Este adevărat, şi aceasta pentru că religia osiriana era foarte populară, mai nouă şi democrată (ca oricare credinţă bazată pe cultul vegetaţiei, al morţii şi al resurecţiei plantei sau omului), spre deosebire de varianta thanatică, aristocratizată, a Regelui-Faraon.

8.Literatura de adoraţie constituie cel mai consistent capitol al liricii primitive; în *Vede* predomină expresia imnică; în textele sumero-iraniene frapează mirarea şi lauda adresată zeilor atotstăpânitori; în papirusurile egiptene, de asemenea; Homer cel din *imnuri nu-şi* poate stapâpi emoţia directă şi încântarea faţă de puterile cosmice; nu în ultimul rând, *Vechiul Testament* este străbătut peste tot de accente lirice şi erotisme divine exemplare.

9.Trebuie să ne obişnuim cu nominalizarea *Ra* (indiferent dacă se mai ortografiază şi altfel: Râ, Re, Ra (etc.) pentru cazurile în care

îndeplineşte funcţiile: a) zeu al soarelui şi al ordinii cereşti. în această calitate, el străbate cerul ca astru luminos, conducând, ca vâslaş, "barca zilei", de la răsăritul soarelui la asfinţit; apoi trece în "barca nopţii" şi străbate cu ea întunericul, reprezentat, în mistica egipteană, ca un şarpe uriaş. Acest moment al călătoriei nevăzute a astrului-zeu este echivalat la indieni cu somnul sau cu moartea soarelui, ce se săvârşeşte îndărătul muntelui ceresc Meru. Există basme româneşti care evocă odihna noptatecă a Soarelui (reprezentat ca un tânăr blond) la casa Sfintei Vineri, b) Funcţia Ammon a lui *Ra:*. iniţial *Ammon* exista ca zeu obscur şi local (doar în Teba) şi realiza legătura între Cer şi Pământ. Asemenea lui Zalmoxis al nostru, îşi avea reşedinţa pe un munte mitic, Ammon cumulând funcţia de zeitate a aerului. Această funcţie ambiguă i-a permis solarizarea, mai precis asocierea cu Râ, după întemeierea Regatului nou, aşa cum la geto-daci s-a produs coalescenţa Zalmoxis-Gebeleizis; c) Funcţia Ra-Ammon, adică de rege al zeilor şi al faraonilor, a fost impusă ni viaţa religioasă egipteană de Amenophis al III-lea. Ra-Ammon devine stăpân peste cele două imperii: al zilei, compus din douăsprezece state (orele zilei) şi al nopţii, cuprinzând, de asemenea, douăsprezece state (orele nopţii); d) Funcţia Su (Shu) a lui Ra, adică "soarele din timpul zilei"; Ra îndeplineşte rolul de stăpân peste "toate" universurile văzute şi nevăzute, în timp ce Su, asemenea lui Ammon de altădată, reprezintă un ipostaz al lui Ra, şi anume aerul. Derivarea funcţiilor a continuat în epoca sincretismului religios, când Osiris reprezenta Moartea, iar Isis, Maternitatea. De aceea generaţia osiriana se revendica, cum făceau şi faraonii, din Ra-Ammon.

10.Aşa cum am mai arătat (la nota 8), este vorba de un "specific" al liricii arhaice. Ea se constituie şi constituie un limbaj propriu, de aceea nu poate fi raportată decât la sine. A o compara cu lirica modernă, cum se face adesea, nu este decât o greşeală în logica artistică şi în termeni.

11 .Este o religie de "principii", cunoscută la toate culturile aflate la acelaşi nivel mitic şi de existenţă istorică: Pământul, Cerul, Noaptea, Soarele, Şarpele, Luna, Leul, Taurul, etc. sunt principii nenominalizate şi se scriu cu majuscule.'"Ulterior" acestea sunt nominalizate, adică apare o anume conştientizare şi organizare cosmică: raportul cer-pământ (devenite nume comune), zeul cosmocrator, panteonul tipic unei religii, politeismul sau monoteismul, etc. O dovedeşte şi familia şarpelui primordial Apop. Acesta are corespondenţi direcţi în toate marile religii primitive şi evoluează de la principiu la individualizare, iar apoi se literaturizează, ca în cazul şarpelui biblic.

12.Exemple de recitări ritualice: lirica şi toate categoriile artei au la origine forme ale gândirii cultice.

13..4 *cere, a adora, a uri* sunt sentimente fundamentale care susţin şi justifică registrul variat şi plin de vivacitate al liricii "primitive".

14.Eliade crede că orice religie a fost la începutul ei monoteistă; nu a dovedit convingător această teză.

15.Un crocodil riritic şi primordial, din categoria fiinţelor malefice de tip Ap6p ori Tiamat.

16.Din această perspectivă ar trebui sa regândim şi descântecele româneşti, întrucât reprezintă o poezie magică de aceeaşi vârstă mitică cu

pomenitele texte egiptene.

17.1ncă un exemplu de polisemantism mitic.

18.Cu titlurile *Cartea morţilor tibetană şi Cartea tibetană a morţilor {Bardo Thodol)* au apărut şi în româneşte ediţii complete abia în 1992 la Editura "Moldova" din Iaşi şi la Editura "Arca" din Arad. Prima în traducerea scriitorului Nicolae Ionel, cu un studiu de specialitate de C. G. Jung; cealaltă traducere aparţine lui Horia Al. Căbuţi, care semnează, totodată, un amplu şi competent studiu introductiv.

19.Eliade este aici polemic şi pe bună dreptate: cărţile de cult deveniseră obiecte pur comerciale; în paginile anterioare tot el semnalase, cel puţin pentru propriul său cititor, că documentele funerare începuseră să aibă, la un moment dat, o circulaţie suspectă în antichitatea egipteană.

2O.Eliade a oscilat între ortografierea Munro (din tinereţe) şi Monro de mai târziu. O reţinem pe aceasta din urmă.

21.Karma, termen de bază în morala teologică indiană şi reper decisiv în destinul dramatic al individului spre mântuire şi contopire cu principiul. Starea karma vizează raportul dintre faptele bune şi rele săvârşite; dacă primele precumpănesc, individul are şansele să se reîncarneze, după moarte, într-o fiinţă superioară, mai aproape de Atman. La egipteni, religie inferioară, se poate identifica cu balanţa supravegheată de Osiris. Pornind de la *Gramatica* lui Panini, Sergiu Al-George echivalează "karman" cu "pacient", în sensul de acţiune morală şi conchide:" Ritul vedic este un act simbolic, deci act şi semioză. Ca act, el reprezintă forma cea mai expansionistă a acestuia, un spectacol în care sunt prezente toate elementele posibile care să intre în reprezentarea unui act. De aceea sacrificiul vedic este numit karman, "act", constituind actul prin excelenţă, modelul suprem al oricărui act uman" (Sergiu Al-George, *Limbă şi gândire în cultura indiană,* Bucureşti, 1976, p. 42).

22.Formulele antice ale elementelor; la greci, omul era vizat, nu fiinţa (conceptele fiind diferite existenţial); 'se moare" în elemente:apă, aer, pământ; aceasta înainte de apariţia ideii de transformare heraclitiană.

23.Simboluri karma.

24.Una dintre accepţiunile tantrice ale karmei.

25.Samsara, "roata transmigrărilor", cum o defineşte Mircea Eliade; termen aparţinând de asemenea moralei teologice indiene, strâns legat de karma, discutat de regulă în raport cu nirvana şi cu mântuirea. Samsara reprezintă întregul lanţ al reîncarnărilor, în perspectiva ciclului moarte- renaştere- mân- tuire. Dacă reţinem însemnarea indianistului Sergiu Al- George, amintită de noi la nota 21, rezultă că, potrivit samsarei, lungul şir al existenţelor se desfăşoară ca un grandios şi grav ritual de acte karmice.

26.Trebuie reţinut că Mircea Eliade îşi depăşeşte interlocutorii tocmai printr-o inedită şi surprinzătoare informaţie ştiinţifică, pe care ştia s-o organizeze cu pricepere în activităţile sale polemice, adesea răsunătoare. El îl atrage pe Ion Biberi, cu bună ştiinţă, pe un teren care nu-i era propriu acestuia din urmă. Aşa a procedat şi în alte rânduri, cu N.Cartojan, Al.Iordan, P.P.Negulescu, C.Rădulescu-Motru şi chiar cu Iorga.

27.Eliade are dreptate:"clipa de spaimă" nu este definitorie pentru întreaga fenomenologie a morţii. Aşa cum "starea de agonie" este doar o secvenţă, un segment dintr-d ritualistică mai complicată, nici *spaima* în faţa morţii nu trebuie privită altfel. Mai mult decât atât, spaima în faţa morţii nu este caracteristică Fiinţei, pentru că nu legitimează un act de demnitate şi de conştientizare. De aceea Eliade nu a insistat, în meditaţiile sale, pe elementele tehnice furnizate de "cărţile morţilor" (tibetană, egipteană), ci s-a lăsat atras mai curând de miturile româneşti, îndeosebi de *Mioriţa,* mai enigmatice, mai filosofice. După ce Ghilgameş smulge iarba nemuririi din fundul oceanului îi spune corăbierului Urşanabi:

- Urşanabi, buruiana asta este un leac împotriva spaimei; prin ea omul va dobândi vindecarea desăvârşită! O voi duce-o în Urukul cel împrejmuit,
îi voi pune pe oameni să mănânce din ea, pentru a-i încerca puterea de vindecare,
numele ei va fi "bătrânul-întinereşte".

De observat: buruiana este un leac împotriva *spaimei,* nu a *morţii,* ea are un efect psihologic şi terapeutic, întrucât înfruntarea spaimei este condiţionată de o serie de acte iniţiatice. Numele pe care intenţionează să i-1 dea eroul se află în perfectă concordanţă cu sensul filosofic al basmului românesc, *Tinereţe fără bătrâneţe şi viaţă fără de moarte.*

28.Există două categorii de ştiinţe tradiţionale pe care le vizează Mircea Eliade. Abordarea lor cu seriozitate şi chiar cu patimă, la vremea respectivă, i-a şocat nu numai pe literaţi ori pe culturologi, dar chiar şi pe oamenii de ştiinţă. Este vorba de o serie de ştiinţe tehnice (alchimia, metalurgia) şi umaniste (anatomia, fiziologia). Prin abandonarea unor laturi spiritualiste, ele au devenit, cu timpul, ştiinţe în adevăratul sens al cuvântului, practice şi experimentale. Cealaltă serie de ştiinţe ţine de domeniul parapsihologici. Ele sunt metapsihica şi magia. Autorul era convins că omul din culturile arhaice, integrat deplin în cosmicitate, era înzestrat cu *puteri* naturale deosebite, care îl ajutau să cunoască şi să existe la modul planetar. El s-a autodeposedat de acele puteri datorită înstrăinării de cosmos, prin dezvoltarea gândirii raţionale şi a tehnicismului modern.

De reţinut în acest context şi părerea lui Nae Ionescu, exprimată aproximativ în aceeaşi perioadă de timp: "Am arătat că activitatea magică se clădeşte pe voinţă, iar scopul acestei activităţi este o cunoaştere rece a realităţii. Aceasta explică faptul că la originea ştiinţei modeme stă alchimia, care are o activitate magică, cu aceeaşi orientare spirituală ca şi activitatea ştiinţifică în genere. Ştiinţa modernă s-a dezvoltat din alchimie şi din alte activităţi analoage, pentru simplul motiv că nu este deosebire structurală între aceste activităţi magice şi atitudinea ştiinţifici " (Nae Ionescu, *Curs de metafizică,* "Humanitas", Bucureşti, 1991, p. 145).

29.Berose/ Berosie/ Berosius.

3O.Sippar, vechi oraş sumerian prospectat arheologic prima dată de francezul V.Scheil, pe locul denumit "colina Abu-Habba". Pe aşa-zisa

listă de la Larsa" figurează printre oraşele mitice ale Sumerului, existente înainte de potop. Se pare că istoria sa a durat 21.000 de ani

31.Se dovedeşte că Mircea Eliade a fost printre primii susţinători - dacă nu unicul de la noi, din perioada interbelică - ai istoricităţii textelor sumeriene cunoscute sub denumirea "tăbliţele de lut". Deşi avea la dispoziţie un material documentar restrâns, cercetările sale au fost orientate ferm, încă de atunci, în spiritul modernităţii.

32.Există diferenţe în ortografierea acestui nume, fapt explicabil prin dificultăţile ridicate de lectura textelor vechi, adesea deteriorate. Orientalistul francez Rene Labart utilizează forma *Ut-Napiştim* (şi aşa s-a transmis şi în româneşte, prin traducerea poemului de Al. Dima şi Virginia Şerbănescu, din 1966); Constantin Daniel şi Ion Acsan îl transcriu *Utnapiştim (Tăbliţele de argilă. Scrieri din Orientul antic,* Bucureşti, 1981); la fel şi Vojtech Zamarovsky *(La început a fost Sumerul,* Bucureşti, 1981).

33.*Ea,* divinitate sumeriană, tace parte din triada cosmică a celor mai vechi zei, alături de *Anu* şi de *Enlil,* adesea invocaţi în *Epopeea lui Ghilgameş* şi în textele sacre. Era zeul cel mai popular, tocmai de aceea i se spunea "cel bun", "binefăcătorul". Această popularitate se explică prin faptul că *Ea* reprezenta principiul acvatic, ceea ce îi asigura virtuţi magice şi terapeutice. Pe lângă aceasta, asemenea lui Apollo al grecilor, *Ea* patrona gândirea înţeleaptă (filosofia), cunoştinţele (ştiinţa), meşteşugurile (artele), de unde putem deduce totodată caracterul şi obârşia acestor activităţi umane. Riscând consemnul zeilor, el 1-a sfătuit pe Ut-Napiştim să-şi pregătească din vreme corabia pentru a se salva de potop şi tot el 1-a împăcat cu aprigul *Enlil.*

7>A.Enlil era zeu al pământului şi-şi avea locuinţa pe un munte înalt, asemenea dacului Zamolxis. Oamenii i se închinau cu frică pentru că zeul, deşi îi avea în grijă, împărţea binele şi răul. Cu alte cuvinte, *Enlil* a introdus un principiu moral în viaţa oamenilor de rând, dar a făcut-o la un mod primitiv: nu prin legi, ci prin provocarea unor fenomene cosmice, ca zeu al pământului, dar şi al văzduhului. Răul apare prin cataclisme, binele prin recolte bogate. Reminiscenţe de acest fel se vor conserva şi în "legământul" ebraic. *Enlil*'a pus la cale, după legendă, potopul şi împreună cu zeiţa *Ishtar,* s-a mâniat pe Ut-Napiştim, singurul supravieţuitor, pentru că acesta a adus ofrande de mulţumire zeilor.

35.Pasajul corespunzător din Epopee, versiunea lui Rene Labat: "Am încărcat corabia cu tot ce aveam: / am încărcat-o cu toţi banii pe care îi agonisisem, / am încărcat-o cu tot aurul pe care-1 stăpâneam, / am încărcat-o cu tot ceea ce era dătător de viaţă: / mi-am urcat pe corabie toate neamurile şi prietenii, / am urcat turme rătăcitoare, fiare sălbatice, precum şi pe toţi meşteşugarii".

36.Şamaş (Shamash, Shamaş) este unul dintre cei trei zei din triada astrală mixtă, *Sin, Şamaş, Iştar (Ishtar).* Există o ciudăţenie în legătură cu această triadă: Sin este zeu al lunii, iar Şamaş reprezintă soarele. Cu toate acestea, Sin deţine puterea supremă, Şamaş fiindu-i subordonat. Mai mult decât atât, deşi zeu al lunii, Sin întruchipează un principiu masculin şi ' diurn' pentru că, la semiţii din timpurile preistorice ale sumerienilor, *ziua* începea o dată cu apusul soarelui. De aici decurge un anume simbolism astral care, mai târziu, s-a transformat *jn* simbolismul "sus" / "jos", teoretizat de Levi-Strauss, sau "centru" / "periferie", despre care vorbea Leo Frobenius: semiţii erau locuitori ai lunii şi ai "nopţii", antisemiţii (nesemiţii) erau oamenii soarelui şi ai zilei.

37.Text paralel : "Clipa hotărâtoare mi-o sorocise Şamaş: "- Mazăre, dimineaţa, ploaie de grâne, seara, voi face să plouă, / intră în corabie şi fereca bine uşa". De observat diferenţa dintre cele două traduceri datorată (cum am mai spus) numărului mare de variante, multe dintre ele deteriorate de vreme, din care a fost reconstituită epopeea.

3S.Anu este primul din triada cosmică a zeilor sumerieni, care a urmat unei diade acvatice, Apsu-Tiamat. Anu apare ca primă divinitate a Cerului şi reprezintă o evoluţie în fenomenologia cosmogonică sumeriană, în raport cu diada acvatică. Avea să devină *deus otiosus,* funcţiile sale uraniene fiind preluate de mai tinerii Enlil ori Şamaş.

39.1shtar / Iştar este zeiţa dragostei şi a fecundităţii şi, după câte se pare, prima divinitate feminina pe seama căreia s-a pus întemeierea unui ritual al prostituţiei sacre; ritualul avea loc în marele templu din Uruk. Ei i se datorează şi simbolismul bi-univoc, cunoscut mai târziu, de la Hesiod până la Ovidiu, sub denumirea "Eros-Ares", pentru că, în timp de război (o spune şi Eliade) zeiţa trecea drept vivandiera ostaşilor. Amănuntul ni se pare important din două motive: Iştar îşi extinde funcţia ei de zeitate a morţii simbolice de la regnul vegetal la cel uman; apoi devine eroina unuia dintre cele mai cunoscute poeme ale străvechii Mesopotamii, *Coborârea Zeiţei Iştar în Infern,* şi inaugurează marea temă universală a cunoaşterii metafizice, călătoria imaginară în lumile nevăzute.

40.Deosebirile sunt şi mai mari de la o traducere la alta, cea românească, a teologului I.Mihălcescu (folosită de Mircea Eliade) şi versiunea franceză, citată deja, a lui Rene Labat. Impresia este că se porneşte de la variante diferite: "Când în sfârşit a venit ziua a şaptea, / furtuna a slăbit în lupta pe care o purtase, / ca o femeie apucată de durerile facerii. / S-a liniştit marea, a tăcut vântul năprasnic şi a început potopul. / Când am vrut să cercetez vremea, se aşternuse tăcerea, / şi din toată suflarea nu mai rămăsese nimic." (Ed. pentru lit. universală, Buc. 1966).

41." - O, tu, cel mai înţelept dintre zei, Enlil cel Viteaz, Cum ai dezlănţuit potopul, fără să te gândeşti ? Pedepseşte-1 pe păcătos pentru păcatele sale, pedepseşte-1 pe ucigaş pentru nelegiuirile sale, dar nu fi pătimaş, ca să sufere cel nevinovat, chibzuieşte din timp,ca cel nevinovat să nu sufere pe nedrept!"

42.1nformaţia şi argumentele lui Mircea Eliade sunt confirmate de cercetarea contemporană de specialitate. Citim în cartea lui Vojtech Zamarovsky, privind vechimea poemei sumeriene: "Cea mai veche versiune a ei, cunoscută până azi, datează din vremea regelui babilonian *Ammisaduk*care a domnit între anii 1702- 1681 î.e.n. (...). Noile cercetări au arătat, însă, că nici cea mai veche versiune a *Epopeii lui Ghilgameş,* datând din vremuri când nici *Biblia* nu plasează apariţia *Cărţii Genezei,* nu a fost cea originară. Nucleul ei sumerian, respectiv *Epopeea lui Ziusudra* este cu cel puţin 500 de ani

mai veche" (lucr. cit.,p. 240-241).

43.Reţinem şi însemnarea mai nouă-, aproape identică, din *Istoria credinţelor şi ideilor religioase,* I (Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1981, vol.l): 'Problemele puse de izvoarele şi redactarea *Pentateuhului,* adică primele cinci cărţi ale Legii (târăh), sunt considerabile. Pentru scopul nostru, este suficient să amintim că sursele au fost desemnate prin termeni de: sursă *iahvistă,* pentru că acest izvor, cel mai vechi (sec. al X-lea sau al IX-lea), îl numeşte pe Dumnezeu, Iahve, *elohistă* (ceva mai recent: ea foloseşte numele Elohim, "Dumnezeu"), *sacerdotală* (cea mai recentă; opera preoţilor, ea insistă asupra cuvântului şi a Legii) şi *deuteronomică* (acest izvor se găseşte exclusiv în cartea *Deuteronomului).* Să adăugăm, totuşi, că pentru critica vechi-testamentară contemporană, analiza textuală este mai complexă şi mai nuanţată. Fără indicaţie contrară, noi cităm *La Bib/e de JerusaIem"(\ucT.* cit., p. 170).

44.Protomesopotamienii erau popoare sumeriene şi locuiau în sudul agrar, unde dezvoltaseră totodată o civilizaţie urbană. Vieţuiau la câmp, dar şi în oraşe grandioase, bine organizate militar, administrativ şi religios. Cunoşteau scrierea şi fiecare oraş îşi avea zeul său local, situaţie care s-a menţinut până în epoca imperială a mezo-perşilor. Această populaţie se mai numea şi nesemită. Peste ea au năvălit în valuri, în mari răstimpuri, din nordul muntos, semiţii akkadieni.

45.Rişi,(Rşi-î rshi) înţelepţi din epoca Upanishadelor, comparabili cu zeii, care atinseseră un înalt grad de sfinţenie prin asceză şi meditaţie.

46.Ananta: orice religie de mare tradiţie cunoaşte la începuturile ei constitutive (deci în epoca zeităţilor- principii), alături de alte aspecte şi segmente mitice, şi un element ofidian, foarte puternic, uneori determinant. Spre exemplu, vechea diadă acvatică a sumerienilor era reprezentată de *divinităţile-principii* Apsu şi Tiamat. Primul simboliza Oceanul cosmic (primordial), ceea ce însemna *apa dulce,* cu alte cuvinte, elementul creator, coagulant, genezic, de tip Eros; celălalt era un imago al *mării* cosmice, adică *apa sărată,* malefică, thanatică şi resurecţională. Principiile Apsu / Tiamat, ocean / mare, dulce/ sărat, Eros/ Thanatos, Viaţă/ Moarte erau astfel corelate încît făceau parte din bi-unitatea cosmică şi androginică. în altă vârstă mitologică din acelaşi spaţiu tradiţional al sumero-mesopotamienilor, se va trece de la diada interogatoare şi copulativă Apsu-Tiamat, la diada războinică şi disjunctivă Marduk-Tiamat. De data aceasta Tiamat este considerat "marele şarpe", principiu malefic ireversibil, care poate fi integrat numai prin demolare, prin sacrificiu sângeros. De aici şi sensul simbolic al războiului cosmic, în urma căruia ia naştere o "altă omenire, datorită înfruntării dintre tânărul şi viteazul zeu mesopotamian Marduk şi adversarul său ofidian, Tiamat. La indieni, şarpele Vrtra este dublul atotstăpânitorului Varuna (un zeu tânăr şi .marţial prin definiţie, asemenea lui Marduk), într-un nou eon religios, când divinităţile trecuseră dincolo de principii, fiind nominalizate. Paralelismul poate fi extins la egipteni (principiul antinomic Ra-Apâp-Nephtis) sau la greci (Zeus-Typhon).

47.Ogyges (Ogig) fost rege beoţian, anterior potopului lui Deucalion. Legenda îl menţionează drept căpetenie a titanilor în lupta lor cu oastea lui Zeus, în seria de înfruntări şi cataclisme cosmice cunoscută sub denumirea de *titanomahie.* Ogyges este, totuşi, rareori pomenit în mitologia greacă posthomeriană. Cel mai vechi dintre titani a fost Okeanos, iar cel mai popular, Prometeu. De la Hesiod aflăm că Gea, mama titanilor, a devenit roditoare numai după unirea cu Cerul (fiul ei), urmând după aceasta generaţia titanilor şi a titanidelor.

48.Deucalion: nici Ogyges, nici Deucalion nu sunt cunoscuţi ca divinităţi populare în Grecia arhaică, cel puţin după informaţia lui Hesiod; aceasta, probabil, pentru că mitul potopului nu a avut o incizie puternică în memoria locală; încă o dovadă că potopul poate fi considerat un import asiatic.

49.Dardanus, fiu al lui Zeus, originar din Samotrake şi întemeietor al cetăţii Dardania, din partea asiatică a Greciei.

SO.Astarteea, zeitate siriană din familia Magna/Mater. Cultul ei a fost răspândit de legiunile romane în epoca sincretismului religios, fiind cunoscută sub denumirea imperială Dea Syra (sau Dasuria, Saura). Ca Magna Mater purta nume locale, Istar, Demeter, CybeJe, etc; ca Astartee, era considerată născătoare de zei şi de eroi.

51 .Pentru *potop* trebuie văzut articolul lui Victor Kernbach din *Dicţionar de mitologie generală* (Bucureşti, 1989, pp. 479), unde ni se aduce o informaţie actualizată, amplă şi în detaliu. Trebuie reţinută şi cercetarea arheologică. De pildă, Jean Mărie Casai, *Civilizaţia Indusului şi enigmele ei* (Bucureşti,^ 1978, p.55 şi urm.), cap."*Diluviul" sau "diluviile" şi intrarea în istorie.* Aici sunt puse în cumpănă cele două ipoteze posibile, invocate şi de Eliade, mitică şi naturală.

52.*Sahajlyă;* am colaţionat ortografierea acestui cuvânt (şi a altor termeni, îndeosebi tehnici) cu forma definitivă dată de Mircea Eliade în cartea *Yoga* şi în *Patanjali* şi *Yoga.* De pildă, în Yoga scrie: "Pourtant le *maithuna* atteint un plus grand role dans l'ecole *Sahajiya,* developpee dans le Bengale, dans lequel Ies elements tantriques et vishnuites sont synthetises et l'6rotique mystique est ampliphiee en prpportions inattendues". (lucr. cit., Bucureşti-Paris, 1936, p. 242). In *Yoga,* autorul introduce pasaje din articolele despre erotica mistică indiană, publicate anterior şi incluse de noi în antologie: "Le sens erotique de quelques unes des principales expressions du bouddhisme mahlyănique est bien connu. Le mot 'lotus" *(padma)* a dans Ies Tantras une valeur speciale: *bhaga* (la matrice). De merae que le mot "foudre" *(vajrâ)* signifie *lingă* (membrum virile). Bouddha *(vajrasattva)* repose dans le *bhaga* mysterieux des Bhagavatîs. Mais la liste des expressions, â plusieurs sens, est bien plus longue. En voici quelques unes, d'aprfes Shahidullah: *vajra,* "foudre" = *lingă, sunya,* ravi, surya, "soleil" = rajas des femmes; *pingala;* la narine droite. *saâin, candra,* "June" = sukra (sperme): *îdS,* la narine gauche. *lalană,* "femme" = *idă;* rasană = "langue" = pingala. avadhutî "la femme ascfcte" = susumna. *bodhicitţa,* "la pens6e de l'IJlumination" = sukra (sperme). *tanml,* "jeune fille" = *mahamudra. grhinl,* epouse" = *mahamudra; divyamudra, inanamudn.*

samarasa, "identit6 de jouissance" = coit; la suppression de la pensee ou du souffle en meme temps" (lucr. cit. p. 215-236).

Alt exemplu: " ensuite elle est collee etroitement â la cuisse gauche (de Phomme) et Ton recite la formule: *Hllng kllng Kandarpa svăhir,* la femme est assise sur le tabouret ou elle a recu les offrândes, les bras leves, puis, aprâs quelques rites, elle est portee dans les bras, sur le lit. Les corps sont maintenant Tun en face de l'autre et, dans une parfaite concentration, le jeu sexuel commence" (p. 244).

53.Mitologia indiană are mai multe vârste, deci nu trebuie privită global, ci ca serie de segmente, uneori diferenţiate cronologic, alteori paralele în timp. Adevăratele religii indiene sunt *vedismul,* teoretizat şi sintetizat de exegeţii Upanishadelor şi *brahmanismul,* ceea ce s-a desprins din aceste orientări de cea mai adâncă tradiţie, adică *jainismul* şi *budismul,* sunt religii reformatoare şi profetizatoare. Hinduismul contemporan reprezintă o experienţă spirituală eclectică. în interiorul fiecărei religii ori reforme există mai multe sisteme filosofice, incluse într-o formă sau alta în marea tradiţie indiană.

54.Existenţa temporală era măsurată în tradiţia mitologică indiană în forme eonice, *yuga.* Acest cuvânt avea sensul "erelor metalice" (aur-argint-aramă-fier), din istoria mitică a romanilor. Timpul se afla sub dominaţia zeiţei Kali, cea purtătoare de şerpi şi putea fi bună ("de aur") sau rea. Ultima fază istorică (cea contemporană) purta denumirea *Kali-yuga* (epoca de fier), de închidere a unui ciclu mitic.

55.*Krishna,* zeitate importantă în panteonul hinduismului contemporan, reactivare a forţelor lui Vishnu. Popularitatea lui este susţinută de mitul erotic^pe care şi 1-a asigurat în urma aventurilor galante cu naiva păstoriţă Rădha. Dacă ar fi să recurgem la omologări, Krishna ar fi un anti-Indra, aşa cum Cupidon este anti(şi în acelaşi timp un corelat al lui) Ares: un caz de polisemantism ori de *coincidentia oppositorum.*

56.*Kama,* zeul dragostei senzuale. Ivirea lui în pantheonul indic este asemănătoare cu cea a lui Eros din mitologia greacă. Cu alte cuvinte, Kama a apărut ca o necesitate cosmică de atracţie şi unificare. Gândirea indiană nu i-a îngăduit legenda de a fi "cel mai puternic dintre zei" (Hesiod), căruia să i se supună "deopotrivă" nemuritorii şi oamenii. De aceea a introdus în biografia lui Kama (Kamadeva) aşa-zisul "accident Shiva", după care fenomenologia erosului, asociată cu metafizicul tapâs cumulează funcţii mistico-teologale.

57.A se vedea în *Yoga* despre *tantrismul erotic,* cap. *Les idees et Ies techniquesyoga dans le tantrisme* (pp. 199-253).

58.Mitul androginului a fost tratat pentru prima dată de Mircea Eliade în *Mitul reintegrării* (cap. Seraphita), iar in extenso, în volumul *Mephistophelts et l'Androgyne* (Paris, Gallimard, 1962, 280 p,). Naşterea Evei din coasta lui Adam dezvăluie o mentalitate androginică. Problema apare înainte de toate în *Banchetul* lui Platon unde, din perspectiva lui Eros, se întrevede tendinţa nostalgică a individului pentru refacerea bi-unităţii primordiale.

58a. gauna / bahya (baţhya; mukhya (muţţya) / marma.

59.Sandal (santal ?): termenul este omis (nu şi secvenţa ritualică respectivă), din *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indieoner,* el nu apare nici în text, nici în glosar.

60.Zeul dragostei mistice. Numele său apare, cum s-a văzut la nota 52, în formula ritualică *Hlîng Kllng Kandarpa svăhă.*

61.Trimiterea mai sigură este la *Yoga,* lucrare care sintetizează întreaga experienţă indianistică a lui Mircea . Eliade, din "perioada românească" a existenţei sale.

62.Iată un text necunoscut de Eliade, altfel ar fi fost mai reticent: "Mirele meu, scump inimii mele, / Mare şi dulce ca mierea e frumuseţea ta! / Leul meu drag inimii mele, / Mare şi dulce ca mierea e frumuseţea ta! // Gândul tău, gândul tău eu ştiu să-1 împac, / Mirele meu, rămâi până-n zori în casa mea! / Inima ta, inima ta, eu ştiu cum s-o bucur, / Leul meu, rămâi până-n zori în casa mea! 7 Şi fiindcă mă iubeşti, mirele meu, / Dezmiardâ-mă, te rog! / Domnul meu fii şi protectorul meu, / Şuşin al meu, tu care bucuri inima lui Enlil / Te rog, dezmiardă-mă! " *(Cântecul de iubire al lui Şuşin* din secolul ai XXI-lea î.e.n.; fragment din *Cântecul miresei* după S.N.Kramer şi J.Klima).

A se vedea şi *Cântarea Cântărilor.* "Iubitul meu e-al meu şi eu sunt a lui. El printre crini îşi paşte mieii. /Până nu se răcoreşte ziua, până nu se-ntinde umbra serii, /vino, dragul meu, săltând ca o căprioară, /ca un pui de cerb, peste munţii ce ne despart". Eliade are dreptate: *Cântarea Cântărilor* are la origine un model mai vechi. Poemul ebraic se deschide atât către *Cântecul de iubire al lui Şuşin,* dar şi spre concepţia erotică a tantrismului şcolii Sahajiya, îndeosebi prin momentul ritualic denumit *japa:* este vorba de momentul despărţirii amanţilor "â l'aube, quand chacun s'en va vers sa maison" *(Yoga,* lucr. cit.,p.245V

63."Limbajul secret' nu este specific numai textelor indiene clasice sau moderne. El aparţine oricărei mitologii, acolo unde una şi aceeaşi zeitate îndeplineşte mai multe funcţii semantice. Faptul a fost observat prima dată de Platon, cel mai important mitograf şi semiotician al Antichităţii. A se vedea în acest sens dialogul *Cratylos,* în special discuţiile cu caracter etimologic în legătură cu Xanthos, Oreste, Hermes, Pan, Apollo, etc.

64.Hor / Horus, fiul lui Osiris şi al surorii sale, Isis (sau, după unele izvoare, al celeilalte surori, Nephtys). Era considerat când zeu al cerului, când mesager al morţii; pentru această din urmă funcţie, unii mitografi îl asociază cu zeul Hermes al grecilor. Hor / Horus (la vechii egipteni *hor=* faţă) era reprezentat uneori cu cap de şoim (imaginea sa solară), îndeosebi în riturile funerare, şi în acest «az se considera ca fiind progenitura cuplului divin Osiris-Isis, când sub formă de câine, ceea ce însemna, pentru egipteni, că era urmaşul cuplului Osiris-Nephtys.

65.1nsulele din întinderile acvatice sunt, după Eliade, "fragmente cosmice" *(Aspecte ale mitului,* Bucureşti, 1978,p.6), adică realităţi eterne ce ţin de *imago mundi.* Acolo se află repaosul ţodihna post-mortem) eroilor şi al iniţiaţilor. Eliade a poetizat tema ' insulei' în romanul *Şarpele* (pasajul final Andronic-Ana) şi a identificat-o teoretic, printre altele, în studiul său despre poemul în proză, *Insula lui Euthanasius.*

66.Să se reţină echivalenţa artist-alchimist. Ea este relevată, pe bună dreptate, de Mircea Eliade în baza aceluiaşi polisemantism funcţional: alchimistul - artistul - vrăjitorul - cântăreţul - taumaturgul erau

recunoscuţi ca având aceeaşi înzestrare şi făcând parte din aceeaşi familie semantică.

67.Autorul vorbeşte mereu despre anatomia mitică indiană. A şi scris în acest sens mai multe studii pe tema omologiei corp-cosmos. în gândirea mitologică, anatomia umană se întemeiază pe structuri specifice corelate cu anatomia cosmică, între corpul uman şi cel cosmic existând identităţi formale, funcţionale şi spirituale.

68."Si la vie est dans la nourriture, dans la nourriture est aussi le principe de mort et de corruption. Tout repas est une ordalie, et, plus encore, toute beuverie, car la boisson est un extrait, extrait de vie et de. mort, qui execute Ies coupables et reconforte Ies bons". (Marcel Granet, *La pensee chinoise,* Paris, 1934, p. 397). Comentând acest pasaj, marele orientalist francez este de părere că aşa se justifică însăşi apariţia alchimiei chineze ca ştiinţă, artă şi tehnică ocultă în obţinerea nemuririi.

69."Je crois avoir etabli que Ies notions directrices de Yin et de Yang (principes sexues, affrontes, alternants, categories antagonistes qui se distribuent l'ensemble des choses et s'unissent â temps regles), expriment, par transposition ideologique, une organisation ou la vie sociale resultait de l'activite antithetique et solidaire de deux groupements sexuels. Plus specialement, la hierarchie des idees incluses dans Ies notions de Yin et de Yang s'explique entifcrement par le dispositif des Fetes qui opposaient, en une joute terminee par des unions exogames, des bandes dansantes de jeuns jens et de jeunes filles" (Marcel Granet, *Danses et legendes de la Chine Ancienne* (Tome Seconde), Paris, Felix Alean, 1926, p. 615).

70.Este justificată invocarea ştiinţelor psihologice pentru că religia e, înainte de toate, o stare de conştiinţă şi de trăire existenţială. Fanatismul nu poate fi considerat un fenomen religios, ci o anormalitate. Credinţa se dovedeşte ziditoare de fiinţă numai când fapta are ca temei experienţa asumată, conştientizată.

71.Acelaşi Levy-Bruhl, criticat încă de Blaga pentru teoriile sale minimalizatoare despre aşa-zisul prelogism al gândirii primitive.

72."Savanţii europeni" vizaţi aici erau, în afară de Levy-Bruhl, şi reprezentanţii şcolii antropologice engleze, de la Taylor la Frazer. Cu toată admiraţia pentru autorul monumentalei cărţi *Creanga de aur,* Eliade a avut adesea rezerve faţă de modul cum acesta aborda culturile tradiţionale, din perspectiva rigidă a europocentrismului şi a scientismului de bibliotecă.

73.Mişcarea teozofică a luat fiinţă în a doua jumătate a secolului trecut, întâi în America, căpătând apoi mare popularitate în Europa şi in India. Ea îşi extrage doctrina din izvoare diverse (gnostici, mistici, etc.) şi urmăreşte "cunoaşterea directă a esenţei divine prin iluminare şi intuiţie mistică, dar şi pătrunderea prin revelaţia supranaturală în miezul secretelor naturii" (Victor Kernbach, *Dicţionar de mitologie generală,* Bucureşti, 1989,p. 580-581)

74.Krishnamurti, reprezentant al societăţii teozofice, în România, indian de origine. După ce a provocat o erezie de concepţie la Madras şi şi-a părăsit patria, s-a consacrat, în ţara noastră şi în Europa Apuseană, unei activităţi salonarde şi aventuriere, ceea ce a trezit nemulţumiri îndreptăţite. O prezentare a problematicii teozofice a făcut-o Mircea Eliade în "Cuvântul" ^ din 22 oct. 1927, articol reprodus în voi. *Profetism românesc,* I, ".Roza vânturilor", Bucureşti, 1990, pp. 47-51.

75 .Primele zeităţi sunt principii cosmice nenominalizate: Noaptea, Apa, Cerul, Pământul, Aerul (ce vor deveni concepte şi substanţe constitutive ale lumii la gânditorii greci). Hesiod începe astfel *Theogoniar.* "Haos a fost la-nceput. Pământul cu largele-i coapse, / Casă temeinică dată nemuritorilor care / Au stăpânire pe culmea Olimpului plin de troiene...", etc.

76,Eliade formulează aici o definiţie cam liberă a *ereziei.* Există mai multe tipuri de erezii ivite în istoria Bisericii şi ele reprezintă de fiecare dată abateri de la esenţa creştinismului, mai precis de la dogmele sale întemeietoare. Ereziile sunt "concepte particulare", urmărindu-se în mod tendenţios '.'minimalizarea umanităţii lui Hristos sau negarea unei firi umane autentice în persoana Sa"(Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Dicţionar de Teologie ortodoxă.* Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1981, p. 152-153).

77.O formă de moarte violentă şi creatoare (sângerarea zeiţei şi a celor care practicau cultul"), totodată un exemplu de magie imitativă: şivoiul de sânge "cheamă', prin simpatie, şivoiul de ploaie.

78.Asemănare perfectă cu Ursitoarele din folclorul românesc.

79.Poate fi identificat şi Cultul Maicii Domnului, aşa cum îl interpretează Mircea Eliade, cercetând legendele sfinte culese de Simeon Florea Marian.

80.în perfectă concordanţă cu teologia creştină: omenirea a fost de multă vreme pregătită, prin actele de revelaţie divină, să întâmpine miracolul Naşterii Mântuitorului dintr-o fecioară neprihănită.

81.Este adevărat că la cel de al treilea sinod ecumenic, de la Efes, din 431, episcopul Nestorie a atacat dogma sacralităţii Maicii Domnului, sub pretextul că nu ar fi "Născătoare de Dumnezeu", ci de Om. Nestorianismul a învins, pentru moment, în Occident, cum observă şi Eliade, până la organizarea apuseană a cruciadelor. Dependent de cruciade, goticul francez s-a lăsat subordonat cultului Fecioarei, într-o manieră total diferită de accepţiunea răsăriteană a Fecioarei- Magna Mater. Catedralele franceze din epoca feudală (secolele 13-17) poartă denumirea aproape invariabilă "Notre Dame" (de Paris, de Rouen, de Nîmes).

82.Aceasta este seria de zeităţi ale vegetaţiei, simboluri ale vieţii şi ale morţii. Ele se definesc printr-un mit foarte bine articulat şi printr-un sistem unitar de forme ritualice de tip m isteric. Altă serie de zeităţi se organizează în jurul lui Ra-Ammon, care determină un grup de simboluri şi de alegorii mitice vizând dipticul Faraon-Soare.

83.Este, prin urmare, un zeu culturalizator, de unde şi popularitatea lui.

84.Seth-Tiphon: a nu se confunda cu Set pomenit în *Vechiul Testament* (unul dintre fiii lui Adam), cu Seth, forţă malefică în mitologia egipteană, din aceeaşi familie ofidiană cu Typhon din theogonia greacă.

85.Dumuzi-Tummuz-Attis-Adonis (Ishtar-Cybele-Demeter), zeităţi ale primăverii şi vegetaţiei. Ele au inaugurat o serie de rituri misterice în orientul sumerian şi frigian, ca şi o poezie funerară tipică, pe tema coborârii în Infern (Ereşkigal, Persephone).

86.Dionysos (= Zagreus) este un aspect al lui *puer aetomum,* despre CUB a i

scris adesea Mircea Eliade:"Ocultarea şi epifania lui Dionysos, coborârile sale în Infern (comparabile cu o moarte urmată de o resurecţie) şi, mai ales, cultul lui Dionysos-copil, cu rituri celebrând "trezirea" sa - lăsând deoparte tema mitico-rituală a lui Dionysos-Zagreus, asupra căruia vom insista îndată, indică voinţa şi speranţa unei înnoiri spirituale. Copilul divin este, pretutindeni în lume, încărcat de un simbolism iniţiatic revelând misterul unei "renaşteri" de ordin mistic" (Mircea Eliade, *Istoria ideilor şi credinţelor religioase,* I, Bucureşti, 1981, p. 388).

87.Bakos la thebani şi Bacchus la romani era corespondentul lui Dionysos. Romanii l-au transformat dintr-o divinitate dramatică şi misterică într-un simbol al festivităţilor viticole.

88.Sabasios, zeu frigian şi tracic, asociat sau acolit al marii zeiţe a vegetaţiei, Kybele (Cibele, Cybele). Misterele cuplului Sabasios-Cybele s-au sincretizat cu cele dionysiace.

89.Şoma (vedic), haoma (iranian), ambrozie (grecesc), băutură a zeilor sau licoare rituală pentru obţinerea nemuririi în mod liturgic. Cine se împărtăşea din acest elixir devenea egal cu zeii, mai mult decât atât, nemuritor.

90.Şi în lirica funerară românească, în bocete, apare o topografie asemănătoare a tărâmului de dincolo: "dalbului de pribeag', adică mortului, i se recită, într-o manieră amintind de *Cartea tibetană a morţilor,* că în călătoria sa singuratică şi plină de peripeţii, i se vor deschide la un moment dat, două cărări: una ducând spre stânga (Iadul), cealaltă spre dreapta (Raiul).

91.Lucrarea a rămas în stare de proiect, ca şi *Mitologia morţii.* La Eliade sunt mai multe cazuri de acest fel: cărţi proiectate, anunţate să apară, dar care nu s-au mai născut.

92.Problema este reluată şi actualizată în *Istoria ideilor şi credinţelor religioase,* II, Bucureşti, 1986, p. 177-186.

93.Este o variantă a maniheismului zurvanit. Acolo, cele două principii, *binele şi răul,* au la origine pizma divină a fraţilor gemelari, Ormuzd şi Ahriman.

94.Din câte cunoaştem, lucrarea a fost doar anunţată.

95.Să se pună în corelaţie această idee a lui Mircea Eliade cu ceea ce avea să scrie mai târziu colegul său de generaţie, Petre Ţuţea: " Dintre discipline, ştiinţa modernă a înlocuit tocmai filosofia. Nu mai e nevoie - la fantasticul progres al ştiinţei moderne - de filosofia speculativă. Iar religia se situează peste ultimele speculaţii teoretice ale ştiinţei, prin Adevărul absolut unic, care e Dumnezeu, transcendent în esenţă, principiu unic al tuturor lucrurilor. Să vină un laureat al premiului Nobel ateu, pe care să-1 scuip în ochi. Ce-o să-mi spună el ? O babă care cade în faţa icoanei Maicii Domnului e om şi ăla e dihor laureat" *(Intre Dumnezeu şi neamul meu,* Fundaţia "Anastasia", Editura Arta Grafică, 1992, p. 101.

96."Car loin qu[1] â proprement parler ou en meme, ou que ce mal finisse avec la mort physique, sa torture, au contraire, c'est de ne pouvoir mourir, comme dans l'agonie le mourant qui ce debat avec la mort sans pouvoir rnourir. Ainsi etre *malade* â *mort,* c'est ne pouvoir mourir, mais ici la vie ne laisse d'espoirs, et la desesperance, c'est la manque du dernier espoir, la manque de la mort" (Soren Kierkegaard, *TraitS du disespoir,* Paris, Gallimard, 1930, p.71).

97.Prin "viaţa asociată", Mircea Eliade încearcă să acrediteze o teorie proprie privind specificul creaţiei în spaţiul tradiţiei. Vigoarea acesteia s-ar explica prin capacitatea spiritului colectiv de a se situa simultan şi permanent la diferite "nivele mitice", reuşind astfel să se cosmicizeze şi să-şi reîmprospăteze puterile, rescriind "eterna întoarcere".

98.Eliade a abordat folclorul ca "instrument şi formă de cunoaştere simbolică, într-o manieră spiritualistă profund originală, dar, din păcate, fără a găsi ecourile cuvenite în vreme. Se recomandă studiul *Folklorul ca instrument de cunoaştere,* din voi. *Insula lui Euthanasius,* 1934, pp. 28-49.

99.Autorul preia o propoziţie devenită celebră a lui Nae Ionescu, pe care acesta o rostea adesea în faţa studenţilor: "Tineretul are totdeauna dreptate". Sensul latent este că tineretul dispune de timpul necesar pentru corectarea propriilor greşeli inerente vârstei. De aceea tinereţea este, prin definiţie, creatoare.

lOO.Trebuie corelate aceste gânduri eliadeşti despre tinereţe şi despre moarte cu seria de articole pe tema generaţiei tinere, care a provocat multă tulburare în presa anilor treizeci.

101.Autorul nu este corect aici. Pentru comparaţie, să cităm doar unul dintre fragmentele de jurnal, privind generaţia de l*"Criterion": " Ce qu'on appela plus tard 1' ' esprit" du "Criterion" s'eclerait et se dessinait d'autant plus que nous avancions dans notre programme. D6s nos premifcres seances, le public avait pressenti qu'il s'agissait d'une experience culturelle particuliferement originales, et d'une ampleur insoupeonnee, de soite que sa fidelite ne se demenţi jamais" *(Memoires,l,p.329).*

102.0 variantă a conceptului "coincidentia oppositorum . 103.Publicaţie condusă de Camil Petrescu, în perioada 19 dec. 1925 - iulie 1926 (v.I.Hangiu, *Dicţionar al presei literare româneşti,* Bucureşti, 1987, p. 75).

103a. Mircea Eliade face trimiterea la propria sa lucrare *Mituri, vise şi mistere,* varianta românească (Bucureşti, 1991) tradusă de Măria Ivănescu şi Cezar Ivănescu.

103b. Aceeaşi trimitere ca la nota 103.a.

103c. Personaj din epopeea finlandeză *Kalevala.* 104. Vănămoinen îl obligă pe uriaşul vrăjitor Antero să rostească un text cosmogonic în care erau cuprinse şi cuvintele magice căutate. Repetându-le acasă, pe "şantierul plin de vorbe", eroul îşi termină lucrarea fără ajutorul uneltelor de tâmplărie, ci prin cântare magică:

"Lângă luntrea lui se duse-n
Şantierul plin de vorbe;
Iute fu gătită barca,
Se împreunară margini,
în sfârşit, fu înjghebată
Partea dinapoi a luntrii,
Se-nălţă catartul pupei,
Se născu această luntre
Fără-a fi de loc cioplită,
Fără-o aşchie să sară".

(Elias Lonnrot, ***Kalevala.*** **Epopee** populară finlandeză, Bucureşti, 1959, pp. 265-266).

105.S-a citat din memorie: Epistola Sfântului Pavel către marele ucenic şi credincios 7/7 nu confirmă trimiterea respectivă.

106.Se referă la perechea mitică japoneză Izanagi şi Izanami despre care ni se vorbeşte, printre altele, în voi. *Mituri, visuri şi mistere.* Este vorba de un mit cosmogonic, cele două principii, Izanagi şi Izanami reprezentând un tip de bi-unitate primordială; după o serie dramatică de hierofanii se realizează separarea simbolică a Cerului de Pământ, a Vieţii de Moarte.

107.*Petra genetrix,* matricea generatoare de divinităţi primordiale: "Piatra (stânca), era *sexuată* şi *creatoare.* Zeul mediteranean şi asiatic se năştea dintr-o *petra genetrix,* asimilată Marii Zeiţe, care era, după cum se ştie, imaginea matricei universale, *matrix mundi"* (v. *Cosmologie şi alchimie babiloniană,* cap. *Petra Genetrix.* Şi în folclorul românesc: "Nu am mamă, / N-am nici tată / Parcă sunt născut din piatră". Prin urmare, nu numai *logosul, apa, haosul, hăul, valea,* dar *şi piatra,* /e/nnu/erau gândite ca materii genezice.

108.Sunt două versiuni în legătură cu naşterea monstrului Typhon din mitologia greacă: a) în cea mai veche şi generalizată apare ca progenitură a Gaiei, zeitate telurică; Typhon va deveni unul dintre cei mai înverşunaţi adversari ai lui Zeus, pe linia vechiului conflict şerpesc de tradiţie orientală Marduk / Tiamat, Varuna / Vrtra; b) în a doua variantă, Typhon are o origine ambiguă: Gaia-Hera. Hera, cuprinsă de furie, izbeşte cu piciorul în pământ, adică în adversara sa, Gaia. Din această înfruntare magică ia naştere monstrul ofidian care, la rândul său, va genera alţi monştri: Cerberul, Leul din Nemeea, Gorgonele, etc.

109.Lumea divmă sumeriană a supravieţuit în ceea ce Mircea Eliade numeşte "sinteza" sumero-akkadiană: "Triada supremă a rămas aceeaşi: Anu, En-lil, Ea (= En-ki). Triada astrală a împrumutat, în parte, numele semitice ale divinităţilor respective: Luna, Sin (care derivă din sumerianul Suen); Soarele, Şamaş; Steaua Venus, Iştar=Inanna *{Istoria credinţelor şi ideilor religioase,* I, Bucureşti, 1981, p. 71).

110.Enghidu-Enchidu.

111 .în traducerea lui Al. Dima şi colab.:

Şase zile şi şase nopţi o stăpâni Enkidu pe fiica plăcerii,
Când în sfârşit se sătură de plăcerea pe care i-o smulgea,
vru să se ducă la turma sa de fiare sălbatice.
Dar, văzându-1 **pe** Enkidu, **gazelele** o **iau la** fugă,
fiarele sălbatice se feresc de apropierea lui.
Enkidu vru să sară, dar trupul îi era vlăguit,
genunchii îi erau înţepeniţi,
în timp ce turma sa de fiare sălbatice se îndepărta".
(loc. cit., p.39-40).

Există o povestire populară românească, din bibliografia *Mioriţei,* care aminteşte perfect de această secvenţă: într-o duminecă păstorul, încă "nelumit", lasă turma pe munte şi coboară în sat, la horă: "A jucat, a băut, ba şi-a găsit şi-o drăguţă **pe care o** luă **cu dânsul. Către** seară porni la stână. Când ajunse la pârâu şi întinse gluga, n-a mai putut **trece ca înainte. Era să se înnece"(Mihai Lupescu, *Tei-Legănat;* Junimea"; Iaşi, 1975, p. 41).**

112.Mamele lui Ghilgameş: Aruru ("divina mamă *) şi Rişat-Nmbl. In poem se narează că, înainte de întâlnirea cu Enkidu, eroului i s-a arătat în mai multe rânduri o stea-bolovan **cazând din cer, şi de, asemenea,** o secure. Aceste visuri i-au **fost tălmăcite de Rişat-Ninlil** (Ninsun), mama lui "milostivă" şi **"atotştiutoare"; cealaltă mamă, Aruru, este** zeiţa-mamă, "zămislitoarea".

113.Trebuie să fie lapislazuri din familia simbolică *jad şi petra genetrix.* 1 H.Lugalbanda face parte din **prima dinastie** a **regilor sumerieni** şi ai Uruk-ului, iar legendele mitologice îl socotesc tatăl lui Ghilgameş. 115 .Iată un fragment din cântecul *Coborârea Zeiţei Iştar în Infern.* "Când a sosit Iştar la poarta din Ţara-fără-cale-ntoarsă I-a spus străjerului **aceste vorbe:** Portarule, deschide-mi poarta, Deschide-mi poarta, **vreau să intru! De** nu-mi **deschizi tu poarta** şi nu mă laşi să intru, îţi sparg canatul uşii, zăvorul ţi-1 sfărâm, Culc la pământ uşorii, dobor canatul uşii! Din somn trezi-voi morţii, să-nghită pe cei vii, Cei morţi vor **deveni mai numeroşi** ca viii" *{Tăbliţele de argilă,* loc. cit., p. 64). 116.în aceeaşi maniera este conceput şi Lucifer din *Paradisul pierdut* al lui John Milton.

117.în **refonnularea** modernizată a lui Nichita Stănescu: Trecea foarte **repede râul, deşi** / numai **el** exista. / Existând, **el trecea cu existenţă cu tot" *(biseripţie nedescitată).***

118.Geometrizări asemănătoare, în simbolica unei spiritualizări ascetice la acelaşi Nichita Stănescu:'"N-am cer. Ce e mai departe de mine / sunt eu, negrul şi înlăuntrul. / Cerul meu este de carne neagră. / Cer îngropat" *(Lupta* inimii cu *sângele).*

U9..&4 Mftfcr "Am ales jadul ca vehicol al simbolismului chinez tocmai pentru că e mai puţin cunoscut şi, în ce mă priveşte, mai fascinant. Jadul e simbolul suveranităţii şi al puterii în ordinea socială, iar în ordinea cosmică el întruchipează esenţa purităţii principiului mascuSn (yang), al staticului, al eternului. De aici legătura dintre jad şi nemurire pe care au revelat-o alchimiştii chinezi (art. *Ud* din "Cuvântul", 27 febr. 1932, **p. 1-2); iar despre simbolul indianistic "Mudra", a se vedea art. *Mudra,* în "Cuvântul", 12 martie, 1932 (p.1-2) si "Cuvântul",17 martie, 1932 (p. 1-2).**

Indice de titluri

Simbolul religios şi valorizarea angoasei din volumul *Eseuri* (loc.cit) p.p. 154-165.
Spiritualitate şi mister feminin, "Azi" (Anul I), nr.2 (aprilie), p. 202-205.
"Teroarea istoriei" şi răspunsul păstorului, din voi. *De la Zalmoxis la Genghis-Han,* "Editura ştiinţifică şi enciclopedică", Bucureşti, 1980, pp. 248-250. *"Timpul"şi "Destinul",* din *Mitul reintegrării,* Editura "Vremea", 1939, Bucureşti, p. 30-35.
Tragism, "Cuvântul", 24 septembrie, 1933, p. 1.
Tumul lui Babei, "Ştiu-tot", martie, 1926, p. 2-3.
Zagreus şi păcatul originar, "Adevărul literar şi artistic",5 august, 1926, p. 3.
Zeiţele pământului, din *Mitul reintegrării,* loc. cit., p. 23-30. *Ziudsuddu şi Ut-Napiştim,* " Orizontul", 1 ianuarie, 1926, p. 5.

CUPRINS

Casa Editorială MOLDOVA B-dul COPOU nr. 3 6600 Iaşi - România

Redactor: *Mioara-Adina Avram*

Tehnoredactor: *Mihail-Alexandm Popa*

Culegere computerizată:
Daniela Ciobotam
Ioana Mim Lili-
Mariana Tura

Corector: *Corina Marian*

Format: 54x84/16; Coli tipo: 20,5
Bun de tipar: noiembrie 1993

Tipar executat la Tipografia MOLDOVA Iaşi
sub comanda nr. 117